THE STUDY OF CHANGE IN AWARENESS OF CHURCH ON THE MINISTRY USING BY THE SPIRIT OF JUBILEE

By

Sanghyun Ji

A DEMONSTRATION PROJECT
Submitted to
New York Theological Seminary
in partial fulfillment of the requirements
for degree of

DOCTOR OF MINISTRY

Norwich, Connecticut

2011

ABSTRACT

THE STUDY OF CHANGE IN AWARENESS OF CHURCH

ON THE MINISTRY USING BY THE SPIRIT OF JUBILEE

BY

Sanghyun Ji

This article is related to the pastoral philosophy of the Church, Korean Church in Norwich, which began opening its doors to 3 years ago and small. Now It is time that the church should decide how to establish and grow itself. Therefore, the purpose of this research is to present a blueprint for the pastoral care of the church by investigating the substance and purpose of the Church.

The Church is a place to bear the faith through the Gospel, a basis on which the faith grows, and a channel through which the Kingdom of God is realized in this world. The church is called to reveal, expand, and realize the Kingdom of God. Therefore, It is first to be studied what the characters of God's Kingdom is which Jesus did want to establish. I defined the characters of God's Kingdom according to John Howard Yoder, who said that the Kingdom of God in the teachings of Jesus was a society to realize the spirit of Jubilees which looked as signs of the Kingdom. My view was definitively proved by the biblical approach. Jesus' thought of Jubilees has the meaning of serving the social weak and alienated men in the society by God's love. For the service belongs to the essence of Jubilees. The Kingdom of God is the serving society in which the believers experience one family community through the breakdown of all human walls. It is the

existential purpose and office of the earthly Church. I researched the theology of Dietrich Bonhoeffer by the theological approach, who asserted ‘the Church as the other’, because his opinion is in accordance with the teaching of Jubilees. He insisted that it is the true image of God, the human person, and the accomplished way of the social characters. According to him, the Church in this irreligious age and adult world should serve and devote herself to the others *coram Deo*. In this way, the German theologian explained Jesus’ teaching of Jubilees more clearly in his own ecclesiology.

This research dealt with definition of the social distribution by definitional approach and socio-philosophical approach. For the one of the best methods, by which our society can help and serve the underprivileged and the poor more effectively, is to build the social systems in justice. The heavenly and earthly Kingdom are not two separated worlds from each other, because the Kingdom of God and His righteousness should be realized in this world by the Church. Therefore, the Church must be concerned about the social systems and norms and make constant efforts by no means to disadvantage the underprivileaged and the poor. In this view I tried to find a good guide for the Church in the age of the Neo-liberalism, so that it needed to study the theological thought of Reinhod Niebuhr who advocated christian realism and asserted that the true justice can be accomplished by the balance of powers and the social philosopher John Rawls’ theory of justice who insisted to permit social differentiation only in such cases as it is advantage for minimum beneficiaries. In this view, I tried to find a good guide for the recent churches in the age of the Neo-liberalism not only by studying the theological thought of Reinhod Niebuhr who asserted on a basis of Christian realism that the true justice can be accomplished by the balance of powers, but also John Rawls’ theory of

justice who is a social philosopher and persisted that any social differentiations should be allowed in such case as they might be advantage for minimum beneficiaries.

The main pastoral task of this research is to solve a question, ‘How can all the believers share the biblical doctrine of Jubilees together and build their church as a community of service?’ There was a limit to my sharing the pastoral philosophy with the believers, because I am not co-pastor of our church. Despite that limitation, I tried to use the sermons, Lord’s Supper, and seminars for sharing the vision in order to practice Bible’s teaching of Jubilees. And I introduced the Savior Church to the believers, who decided to accept the spirit of Jubilees as future direction for her pastoral care. Especially I wrestled with this problem, how can the pastoral method of Gorden Cosby be applied to our Church in Norwich, who is the pastor of the Savior Church and gives emphasis to small groups and the servant leadership. By doing so, I wanted to develop more effective method of the pastoral care by application of leadership for the small groups. But I failed to achieve the invigoration of small groups and the education of leaders for the leadership of their small groups because of inadequate environment of our church.

First of all, I attempted to know what the Korean Church in Norwich can do in order to practice the spirit of Jubilee and knew that the church could help the trainees who have come from Korea to learn hotel food. First of all, we formed a study group for them to learn conversational English. We positive results were achieved made. We also a plan to invite the adopted childeren from Korea for a night and to be holding a triennial festival in celebration of the biblical Jubilees. Although those plans had been permitted by the Planning Committee of our Church, it was postponed for two years to carry them out because of very few members and financial difficulties.

The main purpose of this research is to find a way to practice the spirit of Jubilees on the basis of correct understanding of the believers about Jesus's teaching of Jubilees. During the last ten months, I made every effort to do it. And I did a survey with all the believers of our Church, which had 6 questions. It is the result that the activity of the believers concerning the spirit of Jubilees totally increased by about ten percent. And there are a lot of the believers who open their own minds to the service and the sacrifice for the society. But there are ever the believers of ten percent, who have a negative attitude towards practice of the spirit of Jubilees. It remains a new issue of this research how they can be changed in the believers who have a positive attitude in 30 percent.

The Church is minority to serve majority. The Christians of the earthly Church, True belief origins of the church are asked to love the other in daily life of them. A lot of the modern churches lost their by secularization. I hope that they can be renewed as community of service and sacrifice by the rearmament of the spirit of Jubilees.

목 차

I 서론

1. 문제제기

미국 한인교회는 양적으로 큰 성장을 이루었다. 특히 미국 내 초기 이민교회들은 이민자들의 적응과 정착을 돕는 일과 지역사회에 한인 커뮤니티로서의 역할을 잘 수행하였다. 1970년대부터 이민자들이 급격히 증가하기 시작하면서 이민교회도 기하급수적으로 늘어났다.[1] 2008년말 통계 발표에 따르면, 미국 한인 인구는 131만1814명이고, 한인교회는 3,766개로 한인 357명당 개신교회 1개가 존재하고 있다. 또 한인교회의 1/3이 캘리포니아에 집중되어 있으며, 동부와 남부 지역에서도 성장하고 있다. 미국 한인의 약65%가 개신교인이요, 10% 정도가 천주교인으로, 이들의 90%는 매주 교회에 출석하고 있다.[2]

1980년대부터는 어린이를 포함한 전 교인 주일예배 참석자가 매주 2,000명이 넘는 대형 한인교회가 등장했고 현재는 20개가 넘는다. 많은 학자들이 공감하는 한인교회의 성장요인은 다음과 같다.

첫째, 기독교인 이민자의 지속적 유입과 교회의 적극적 전도

둘째, 목회자의 희생적 봉사와 교회의 한인 공동체 봉사

셋째, 공동체 망 형성

넷째, 한국 문화유산의 전달

다섯째, 교육. 직업. 소득간의 지위 불일치로 인한 좌절감의 종교적 해소

---

[1] Pyong Gap Min, *Asian Americans. Contemporars and Issues* (Thousand Oks, New York: Pine Forge Press, 2002), 235.

[2] *크리스천 투데이*, 2008,12,9 참조

여섯째, 세계선교를 통한 세계화

일곱째, 한국의 민주화 운동과 통일운동 참여 등이다.

곧 교회가 한인사회 공동체의 센터로서 한인사회가 유지되는 기반의 역할을 하고 있기 때문으로 분석한다.[3]

이와 같은 한인교회의 긍정적인 측면과 함께 부정적인 문제점도 드러나고 있다. 우선 3/4 이상의 교회가 주일 출석 전교인이 100명 이하의 소형교회라는 문제점을 지니고 있다. 2007년 교회가 감소한 것은 1세 목회자의 은퇴, 소형교회에 대한 교인들의 부담증가, 1.5세대와 2세대의 교회 이탈 등이 주요인으로 지적하고 있다.[4] 그러나 담임목사의 권위주의, 위선, 비 도덕성, 재정비리 등과 목회자 포화 현상에 따른 교회분열과 교회간의 경쟁, 성장주의와 집단 이기주의, 교인들의 기복주의 등 한인교회의 주요 문제점으로 나타나고 있다.

그 동안 미국 한인교회가 한인 사회에 구심점 역할을 잘 해왔으며, 목회자와 교인들간의 헌신적인 노력으로 오늘과 같은 성장을 일구었다. 이제 한인교회는 미래의 희망을 보여주는 새로운 비전과 청사진을 제시하며, 한인 사회에 새로운 지표를 보여주어야 할 시점에 서 있다. 한인 교회가 안고 있는 문제점은 일소하고 장점은 극대화하면서, 한인사회의 신뢰를 회복하고 새로운 시대를 열어갈 바른 교회상은 무엇인가?를 고민해야 할 때인 것이다. 이 시점에서 우리는 '교회는 어떤 모습으로 변해야 하며, 목회자와 성도들은 무엇을 위해 함께 마음을 모아 헌신해야 하는가?' 라는 근본적인 질문을 가져 보아야 한다.

본 연구자는 문제의 해결은 항상 처음으로 돌아가서 기본을 다시금 재 정립하

---

[3]유의영, *"한인사회 공동체적 기반으로서의 미주한인교회"*, 신학논단 35호(서울: 연세대학교 출판부, 2004), 176-91
.

[4]*크리스천 투데이*, 2008.1.4 참조

는 것이라고 여겨진다. 그러므로 본 연구는 교회의 본질과 목적을 다시금 탐구하여 미래의 목회 청사진을 제시하고자 하는 것이다.

2. 연구목적과 전개

본 연구의 목적은 그리스도의 몸인 교회를 하나님 앞에서 바르게 회복시켜 이 땅 위에 하나님의 뜻이 이루어지도록 하나님 나라 건설에 쓰임 받는 도구가 되도록 하는데 있다. 바른 교회상의 확립은 혼돈 가운데 방황하는 현대의 교회에 반드시 필요한 작업이다. 현대의 개신교회의 가장 큰 문제는 교회론의 부재에 있으며, 목회자의 신학 결여에 있다.

교회는 무엇인가? 교회의 사명과 역할은 무엇이며, 교회의 존재 목적과 본질은 무엇인가? 본 연구자는 이 질문을 II장의 이론적 접근을 통해서 살펴보고자 한다.

> 교회는 다수를 섬기는 소수다. 교회는 말씀과 행위로 고백하고 믿는 그리스도의 증인들의 공동체로서 때로는 숨겨져 있지만 곧 드러나는 표징이며 – 믿음과 사랑 속에서 서로 결합하고 위대하신 주께서 교회뿐 아니라 전 세상을 위해 행하셨던 것을 함께 증언하자는 – 세상을 향한 살아있는 초대다. 전 인류는 함께 감사하며 찬양하고 은혜의 말씀을 듣고 애찬을 나눌 것을 요청 받고 있다. 이로써 일상의 삶 속에서 서로만이 타자를 사랑하는 자로서 그리스도를 고백하도록 요청 받고 있다.[5]

한스 큉(Hans Küng)의 말처럼 교회는 예수 그리스도의 증인 공동체이다. 그러므로 교회는 예수님 안에서 자신의 사명과 역할을 탐구 해야 한다. 예수님은 이 땅에 섬기는 자로 오셨다.(막10:45) 그는 하나님의 뜻을 이 땅에 이루고자 하셨다. 하나님께서 예수님에게 원하신 것은 이 땅 위에 하나님의 나라를 건설하는 것이었다. 그러므로 예수님의 사역의 핵심은 이 땅에 하나님의 나라를 세우는 것이며, 이것이 곧 예수님의 증인 공동체인 교회의 존재 목적이며 사명이다. 물론 이 부분에 대하여 큉의

[5]Hans Küng, *교회*, 정지련 역(서울: 한들출판사, 2007), 698.

이야기에 귀를 기울여야 할 것이다. 그는 아무리 선한 의도를 가졌다 할 지라도 교회가 하나님 나라를 건설하며, 하나님 나라를 이 땅 위에 확장시키고, 하나님 나라의 실현을 위해 일한다고 말해서는 안 된다고 말한다. 오히려 교회는 '우리로 하여금 당신의 나라를 실현할 수 있도록 해 달라'고 기도하기 보다는 오히려 '당신의 나라가 임하소서'라고 기도하는 것이 옳다는 것이다. 그는 강하게 교회와 하나님 나라의 동일성이나 연속성이 결코 존재하지 않는다고 강조하는데 이는 하나님 나라는 유기적인 발전이나 성숙의 과정에서 생겨나는 것이 아니라 오직 새로운 하나님의 개입에 의해서만 이루어지는 나라이기 때문이다. 이러한 하나님의 개입에 상응하는 인간의 태도는 개방성과 준비자세, 복종과 깨어있음, 신앙과 회개 뿐이라고 말한다.[6] 교회는 종말론적 구원의 공동체로서 그리스도의 지배 아래 살고 머무르며 순례한다. 교회는 결정적인 하나님의 통치의 단계가 아니라 전조라고 말하는 큉은 교회가 자기 자신을 지양하기 위한 하나님의 통치에 봉사하는 것을 의무로 알아야 함을 역설한다.[7] 결론적으로 한스 큉은 교회가 자기 힘으로 성취할 수 없는 것을 알고 매일 새롭게 해 달라고 기도할 때에만 결코 자신의 본성에 속할 수 없는 것이 은혜 속에서 교회에게 선사 될 것이라고 말한다.[8] 따라서 한스 큉에게 있어서 교회는 하나님의 나라는 아니지만 하나님 나라를 바라보며 기다리는 하나님 나라의 전령으로서 세계에 하나님 나라를 선포하는, 아직 죽음의 그림자 밑에서 방랑하고 있는 존재로 파악한다.

본 연구자는 한스 큉(Hans Küng)의 주장에 전적으로 동의한다. 교회는 항상 하나님의 손에 붙들린 도구로서의 자신의 정체성을 발견해야 한다. 교회는 복음을 잉태하여 믿음을 낳게 하는 신앙 출생의 장이며 성장의 터전이며 하나님 나라에 속한 공

---

[6]Ibid., 124-25.

[7]Ibid., 129-30.

[8]Ibid., 124-25.

동체로서 세상 속에 하나님 나라 구현을 위한 도구이다. 오토 웨버(Otto Weber)는 교회의 존재 이유를 '오직 하나님의 나라와 그리스도의 다스리심과 성령의 새로 지으시는 권능이 확장되는 일, 그것을 위하여 교회는 존재한다' 라고 말한다.[9] 이처럼 교회는 하나님 나라를 지향해야 한다.

그렇다면 교회가 하나님으로 부터 하나님 나라 건설에 쓰임 받는 도구가 되기 위해서는 우선적으로 예수님께서 말씀하신 하나님 나라가 과연 어떤 성격의 것인지를 규명해야 할 필요가 있다. 본 연구자는 존 하워드 요더(John Howard Yoder)의 견해를 받아 들여서 '예수님께서 이루고자 했던 하나님의 나라는 바로 모세의 율법에 기록된 희년의 정신이 실현 되는 사회였고, 희년은 하나님의 나라의 전조였다'[10] 는 관점에서 성경적 접근을 시도하고자 한다. 희년 정신의 실현이 곧 예수님이 이루고자 하셨던 하나님 나라의 본질적 성격이라는 것을 특히 누가복음을 중심으로 해서 밝혀내고자 한다.

다음으로 신학적 접근을 통해 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 교회론을 연구하고자 한다. 그의 교회론은 혼란스러웠던 히틀러 당시의 독일교회에 바른 교회상을 제시해 주었다. 교회의 새로운 길을 찾고자 하는 현대의 교회에 그의 '타자로서의 교회론'은 큰 지침이 될 것이다. 특히 그의 교회론은 희년정신의 실천을 이론적으로 잘 보여준다고 여겨진다.

희년 정신은 사회의 약자와 소외 계층들에게 하나님의 사랑을 실천하는 것이다. 하나님 나라는 인간이 구성한 모든 사회적 편견과 장벽을 제거하고 하나님 안에서 한 가족 됨을 실현하는 곳이다.[11] 이것을 실천하고자 하는 의지가 바로 정의이다. 이

---

[9]Otto Weber, *칼빈의 교회관*, 김영재 역(서울: 이레서원, 2001), 41-2.

[10]John Howard Yoder, *예수의 정치학*, 신원하 권연경 역(서울: 한국기독학생회출판부, 2007), 115-17.

[11]Gerhard Lohfink, *예수는 어떤 공동체를 원했나*, 정한교 역(경북: 분도출판사, 2005),75-83.

러한 정의는 항상 역사적 현실에 뿌리를 두고 있다. 이런 측면에서 본 연구자는 먼저 오늘 우리 시대의 주류를 형성하고 있는 신자유주의에 대하여 정의적 접근을 통해 살펴보고자 한다. 그리고 우리 시대의 바른 하나님의 정의가 무엇인지를 살피기 위해 미국의 혼란했던 1930-1960년대에 인간의 죄성을 인정하고 참된 정의는 힘의 균형에서 나온다고 역설하며, 기독교 현실주의를 주장했던 라인홀드 니이버(Reinhold Niebuhr)의 정의관을 살펴 보고자 한다. 그의 정의관은 신 자유주의 시대를 살아가는 우리 기독교인 들에게 많은 교훈과 지침을 제공해 줄 것이다.

희년 정신의 실천을 가로 막는 가장 큰 문제는 사회의 구조 악이다. 사회의 약자와 소외 계층의 사람들이 가난과 힘든 사회적 환경에서 벗어나고 싶어 하지만 벗어나지 못하는 가장 큰 이유는 사회의 구조에 있다. 그러므로 희년 정신의 실천을 위해서 우선적으로 교회가 먼저 관심을 가져야 할 부분은 사회의 구조가 정의로운가? 하는 것이다. 이런 관점에서 본 연구자는 사회 철학적 접근을 통해서 존 롤즈(John Rawls)의 정의론을 연구하고자 한다. 그의 정의론은 사회의 약자들인 최소 수혜자들을 배려하는 복지 국가적 형태의 정의론이다. 이런 점에서 희년의 정신과 부합한다고 여겨진다.

III장에서는 희년 정신의 목회적 적용에 관하여 연구해 보고자 한다. 우선 노르위치 한인교회의 모델이 될 수 있는 모범적인 두 교회를 선정해 보았다. 첫번째는 미국의 세이비어 교회이고 두번째는 한국의 부산동교회이다. 두 교회는 희년정신을 목회 현장에서 잘 실천하고 있는 교회라고 본 연구자는 판단되었기 때문이다. 다음으로 성도들과 함께 비전을 공유하기 위해서 설교와 성찬식 그리고 기도회 및 세미나를 행하고자 한다. 그리고 실질적으로 희년정신을 실천할 수 있는 프로그램을 기획해서 시행하고자 한다. IV장에서는 목회적용 시도에 대한 분석을 하고자 한다. 특히 본 논문은 목회 철학에 관한 것이므로 성도들의 의식변화에 주안점을 두어 리서치를 행하

였다. 마지막으로 V장에서는 목회 유능성 개발을 위해서 리더십을 연구하고자 한다. 희년 정신 실천을 위한 핵심은 어떻게 목회자가 성도들을 잘 설득하며 하나님께서 원하시는 섬김의 삶으로 이끌 수 있는가?에 달려 있다고 생각하기 때문이다. 그러므로 본 연구자에게 가장 필요한 부분이 바로 리더십이라고 여겨진다. 또한 목회자와 비전을 함께 공유하며 헌신하고자 하는 교회의 리더들을 양육하고 이들이 적절한 리더십을 발휘하여 교회 성도들을 이끌어 갈 수 있는 소그룹 리더십에 대하여 연구해 보고자 한다.

3. 교회 배경 소개

1) 교회가 위치한 지역 상황

커네티컷주(Connecticut)의 뉴런던(New London) 지역은 2009년도 인구가 266.830명[12]으로 그 가운데 한인은 약 150-300명가량으로 추정된다. 커네티컷주는 미국 50개주 가운데 재정 수입이 상위에 있는 주이다. 또한 뉴런던지역은 2006년 조사 때와 비교하여 인구의 수는 거의 같으나 단기 노동자(short term worker)들이 많아 실제 거주자는 30만을 상회할 것으로 보인다. 이 지역의 한인들은 30여 년 전, 커네티컷에서 가장 큰 도시인 하트포드(Hartford)의 한인들이 이주·정착하기 시작하였으며, 뉴욕(New York)과 보스턴(Boston)의 중간에서 두 곳을 잇는 교량지역으로 그라톤(Groton) 등의 해안도시를 중심으로 중계 무역업을 하였다.[13] 그리고 대형 잠수함 공장과 의약회사 등이 입점하여 이 지역의 산업을 이끌어 가고 있었다.

그러나 최근, 인근에 두 개의 대형 카지노가 입점하면서 지역이 변하기 시작했다. 주업이었던 무역업과 그에 따른 인프라가 감소하면서 그에 종사하던 사람들은 타 도시로 이주하였다. 고용과 노동이 항구에서 카지노로 이동한 것이다. 또한 두 개의

[12]www.census.gov (2010, 11, 19)

[13]*커네티컷 한인회보*. (New Haven: 커네티컷 한인회, 2000년 봄호)

카지노가 경쟁적으로 관광객을 유치하면서 외부 재정이 흡수되었고, 아시아인들이나 히스패닉들이 유입되어 카지노에 종사하게 되었다.

1991년부터 유입되기 시작한 외부 인력으로 인하여 그들을 위한 복지시설 및 종교시설이 등장하였고, 또한 각종 쇼핑몰이 생겨났고, 백인문화 중심에서 점차 히스패닉들이나 아시아인들을 흔히 접할 수 있게 되었다. 이제는 도시 전체를 이루고 있는 문화, 인구, 산업, 생산 등의 모든 것들이 카지노를 중심으로 움직이게 되었으며 지금도 이 두 개의 카지노는 지속적으로 팽창해 나아가고 있다. 특히 중국계 사람들의 이주가 아주 눈에 띈다. 한인들 역시 카지노 중심으로 형성된 타운에 빨래방 및 드라이 크리닝, 혹은 호텔의 카지노 딜러나 요리사, 그리고 전문 게임사의 일을 하며 이곳 노르위치에 정착하고 있으며 앞으로 더 많은 한인들의 유입이 기대된다. 이에 따라 신앙의 패턴도 변하게 되었으며 교회도 이들 위주로 예배 시간 및 기타 모임을 갖게 되었다.

2) 교회의 역사적 배경과 상황

커네티컷주 뉴런던 카운티(County) 노위치(Norwich)에 위치한 노르위치 한인교회는 2005년 10월에 창립한 교회이다. 이 지역에는 20여 년 전부터 미연합감리교회 소속의 한인교회가 있었으나 목회자와 교인들의 불화와 갈등으로 인하여 2005년 9월에 교회가 폐쇄되었고, 한인 커뮤니티는 붕괴되었으며, 그 결과 신앙적 기반이 무너져 신앙생활에 어려움을 겪고 있는 상황이다. 교회가 폐쇄된 것은 2005년 9월이었으나 교인들의 이동은 이미 그 이전부터 시작되었으며 이에 노르위치 한인교회는 2005년 10월에 창립하여 이 지역 한인들의 신앙회복과 붕괴된 한인 커뮤니티를 재건하는 것을 주안점으로 삼고 목회에 박차를 가하고 있다.

교회가 위치한 노위치는 뉴런던 카운티의 중심부에 있는 도시로서 붕괴된 한인 커뮤니티를 재건하는 좋은 입지조건을 가지고 있다. 그럼에도 불구하고, 카지노와 근

접하였고 한인들이 산재해 있으며, 유입되어 오는 한인이 거의 없는 이유로 목회자들이 목회하기를 꺼리는 지역이다. 이로 인해 한인 커뮤니티의 역할을 할 수 있는 기관이 전혀 없었으며 커뮤니티의 재건을 위해 나서는 기관이나 사람조차 없었다.

이 지역에 있는 카지노에서 운영하는 호텔에는 1년을 주기로 단기 직업 연수생(이하 연수생)들이 한국에서 들어와 연수를 받는다. 이들은 언어뿐만 아니라 요리와 호텔경영 등을 배우고 짧게는 9개월, 길게는 1년 6개월을 체류하다 본국으로 돌아간다. 적게는 20여명에서 많게는 50여명까지 오는 이들을 위해 '목회적 돌봄(pastoral care)'이 요구된다. 그러나 한인 커뮤니티의 붕괴로 말미암아 이들이 실질적으로 도움을 받을 수 있는 기관이 전무한 실정이다. 이로 인하여 젊은 시기에 부모님의 보호를 떠나 탈선하는 이들이 생겨나기도 한다. 현재는 노르위치 한인교회가 이들을 위해 신앙적 도움뿐 아니라 미국생활의 적응과 위급할 때의 통역 및 법률적 보호를 받을 수 있도록 돕고 있다.

(1) 정치적 상황

커네티컷주는 전통적으로 개혁성향의 민주당을 지지하는 경향을 띤다. 그러나 현재 노르위치 한인교회 교인들 가운데 이민자들은 정치적으로 관심이 많지 않다. 관심을 갖고 있다 하더라도 참여율은 높지 않다. 이민자들의 경우, 경제적 상황으로 인해 생활현장에 있는 시간이 많아서 정치적 관심을 가질만한 여유가 없다. 특히 정치적으로 관심이 있더라도 미국보다는 한국의 정치에 관심을 더 갖는 경우가 많다.

(2) 사회적 상황

노르위치 한인교회를 이루고 있는 이민자들의 대부분은 이민을 온지 최소 10년 이상인 사람들이다. 30년 이상인 사람도 상당수가 된다. 이들은 주한 미군과 결혼을 통해 미국에 정착한 한인 여성들과 가족 이민을 통해 노르위치에 정착하여 세탁업을과 같은 비즈니스업을 하거나 카지노의 딜러나 식당에서 일을 하고 있다. 이들의 경

제적 수준은 일반 미국의 중산층 정도의 생활을 하고 있다. 한인들 대부분은 영어와 한국어를 비교적 잘 사용하고 있으며, 한인들 간의 유대도 돈독한 편이다.

(3) 목회적 상황

현재 노르위치 한인교회는 이웃 Arbor Church와 2006년도에 통합하였다. Arbor Church는 카지노 호텔에 오는 연수생을 대상으로 목회하였고, 노르위치 한인교회는 지역 이민자들을 위한 목회를 했었다. 당시에는 Arbor Church를 찾는 이민자들은 노르위치 한인교회로, 노르위치 한인교회를 찾는 연수생들은 Arbor Church로 안내 되었으며, 두 교회가 상호 긴밀한 관계를 유지하면서 협력목회(Co-Ministry)를 이행하던 중, Arbor Church 담임자의 요청에 의하여 두 교회가 목회적, 외형적 통합을 이루게 되어 현재 노르위치 한인교회가 이민자와 연수생 모두를 위한 목회를 하고 있다.

교회가 안정적으로 정착하여 어느 정도 자립의 기틀을 마련할 무렵 송 신영목사는 메릴랜드의 감리교회로 목회지를 옮기게 되었고 2008년 8월에 새로운 목사가 부임하였다. 그러나 1년 남짓 머문 후에 교인들과의 갈등으로 인해 사임함으로 교회는 바로 문을 닫게 되었다. 한인들은 다시 흩어져 버렸고 교회는 큰 위기를 맞게 되었다. 그렇게 방황하던 중 노르위치 한인교회를 개척한 송 신영 목사가 다시 노르위치 교회로 부임하면서 처음 마음으로 흩어진 교인들을 모으며 다시 교회를 2009년 6월경에 시작하게 되었다. 2010년 6월에 본인이 협동목사로 부임을 하게 되었고 지금은 연수생을 포함해서 약 30명 정도가 매 주일 예배를 드리고 있다.

(4) 문화적 상황

현재 이 지역에는 한인 문화를 이끌어가는 주체가 없다. 그렇다고 미국문화를 수용한 것도 아니다. 한인의 경우는 두 가지로 나누어서 볼 수 있다. 우선 한인가족 이민자의 경우, 미국의 문화적 상황보다는 한국의 문화적 상황에 더 관심을 갖는다. 한국의 각종 선거 및 뉴스, 드라마 등을 접하며 고국의 문화에 더 심취한다. 더욱이

자녀가 있는 경우에도 자녀들과 문화적 이질감을 갖게 되는 것이 현실이다. 그러나 이중문화 이민자의 경우, 한인 이민자보다 언어 및 문화적 적응이 훨씬 수월한 경우에 해당되기에 미국의 문화적 상황을 쉽게 받아들이고 관심 있어 한다. 나아가 자녀가 있는 경우에는 더욱 미국의 문화 속에서 생활하게 된다. 연수생의 경우는 저마다 인터넷을 사용하며 미국이 아닌 한국의 뉴스와 소식을 접한다. 인터넷의 발달로 한국의 TV를 인터넷을 통해 실시간으로 시청하고 이로 인하여 미국의 소식과 뉴스, 심지어는 날씨까지도 관심을 갖지 않는다. 이는 언어의 장벽과 인터넷의 발달이 가장 큰 이유라 하겠다. 언어를 이해하지 못해 TV 시청하더라도 큰 의미가 없으며 언어연수를 위해 영화를 보는 것이 TV 시청의 전부라 할 수 있다.

II 희년 정신을 적용한 섬김에 대한 이론적 접근

1. 성경적 접근

예수님은 희년의 도래를 선포 하셨다. 희년은 하나님 나라의 전조였다.[14] 예수님이 가르치신 하나님 나라는 구약의 희년 정신이 실현되는 곳이다. 본 연구는 구약의 희년 정신이 어떻게 예수님의 삶에 구현되었는지의 성경적 근거를 밝히고자 한다.

1) 레위기서의 희년 제도

레위기 25장의 희년 제도 규정은 크게 4부분으로 설명된다. 첫째는 토지 무르기(23-28절)에 대하여, 둘째는 가옥환원(29-34절)에 대하여, 셋째는 이자 없는 대부(35-38절)에 대하여, 마지막으로 노예해방(39-55절)에 대한 것이다.[15] 희년 제도는 문맥적으로 안식년 제도(1-7절)의 설명 속에서 서술되므로 희년 제도의 바른 이해를 위해 안식년 제도를 먼저 살펴 보아야 한다.

(1) 희년 제도의 기초 : 안식년 제도(레25:1-7)

모세오경 안에 서술된 안식년의 언급은 출애굽기 21장 2-11절, 23장 10-11절, 신명기 15장 1-18절 그리고 레위기 25장 2-7절 등이다. 신명기서는 7년째 되는 해 즉 안식년을 면제년(9절)이라 언급하고 있다. 위 구절들을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 노예 해방(출21:2-11, 신15:12-18) 특히 신명기서에서는 출애굽기와 달리 빈손으로 보내지 말고 한 밑천을 떼어서 보내라고 서술한다.(신15:13-14) 그러나 노예들이 주인집에서 영원히 살기를 원한다면 송곳으로 귀를 문에 대고 구멍 뚫고 그 집에 머물 수 있었다.

---

[14]John Howard Yoder, 115-7.

[15]정대성, *구약에 나타난 희년의 토지제도*(석사학위논문, 안양대학교 신학대학원, 2000), 4.

둘째, 빚 탕감(신15:1-6)

셋째, 땅의 휴경(출23:1-2, 레25:1-7) 하나님이 안식년에 경작을 하지 못하게 한 목적은 땅의 안식(레25:2)과 가난한 이들과 가축 및 들짐승들을 위한 배려였다.(출23:10-11, 레25:6-7)

위와 같이 안식년 제도의 중심사상은 사회의 가난하고 약한 소외계층을 위한 것이다.[16] 이런 사상의 기초위에서 희년제도가 주어진 것이다

(2) 희년 제도의 계산법(레25:8-10)

희년의 계산법은 7년에 한번 오는 안식년이 7번째인 49년째 7월10일 속죄일에 뿔 나팔 소리를 부는 것으로 희년이 선포 되었다. 그런데 왜 49년이 아니고 50년째라고 10절에 언급하고 있는가? 그 이유에 대해서 노스(M. Noth)는 전통적인 히브리적 연대 계산법으로 설명한다. 히브리 인들은 연속하는 숫자가 있을 때 처음 수를 계산한다. 즉 예수님의 부활이 금요일부터 일요일까지 만 이틀이지만 사흘로 계산하는 방식이다. 희년 역시도 시작하는 해와 마지막 해를 함께 세는 방식에 의해서 50년이 된 것이다.[17]

(3) 토지 무르기(레25:23-28)

토지 무르기의 기본 정신은 23절의 '토지는 다 내 것임이니라 너희는 거류민이요 동거하는 자로서 나와 함께 있느니라'는 말씀이다. 이스라엘에게 있어서 땅은 하나님의 선물이다.

네하나님 여호와께서 네조상 아브라함과 이삭과 야곱을 향하여 네게 주리라 맹세하신 땅으로 너를 들어가게 하시고 네가 건축하지 아니한 크고 아름다운 성읍을 얻게 하시며 네가 채우지 아니한 아름다운 물건이 가득한 집을 얻게 하

[16] 임태수, "*희년의 의미와 그 현대적 적용*", 기독교사상 제395호(서울: 대한기독교서회, 1991), 107.

[17] M. Noth, *레위기*, 이상화 역(서울: 한국신학 연구소, 1984), 229.

> 시며 네가 파지 아니한 우물을 얻게 하시며 네가 심지 아니한 포도원과 감람나무를 차지하게 하사 네게 배불리 먹게 하실 때에 (신명기 6:10-11)

요단 경계에서의 연설은 땅은 순전한 선물이며, 근본적인 하나님의 은혜임을 말한다. 사람의 성취나 공로나 계획에 의한 것이라는 어떤 암시도 없다. 이 특별한 땅은 광야와 같이 특별한 모습으로 존재한다. 그들이 이 땅에서 산다는 것은 오직 은혜로(sola gratia)된 것이다.[18] 그들에게 선물을 주신 분은 여호와 하나님 이시다. 선물을 유지하는 길은 선물을 주신 분을 의존하는 것이다. 그리고 그들이 하나님을 의지하는 삶의 방편으로서 주어진 것이 율법이다.

월트 브르그만(Walter Brueggemann)은 'The Land'라는 책에서 율법을 세가지로 정리하고 있다.

첫째, 역사에서 우리를 소외시키는 어떤 우상도 갖지 않는다.

둘째, 강제적인 생활에서 벗어날 수 있도록 안식일을 지킨다.

셋째, 힘은 없지만 존귀함을 지니고 있는 언약의 형제자매를 높인다.[19]

희년의 율법 규정은 위의 세가지를 잘 정리하고 있다. 특히 토지에 관하여 일체의 매매를 금지한 것은 선물인 땅이 탐욕의 대상인 상품으로 변질 되는 것을 막고 있기 때문이다. 그들에게 있어서 땅의 거래는 단지 그 땅이 해마다 만들어 내는 소출관한 것이다.(27절)

만일 이스라엘인이 빚을 져서 땅을 팔아야 할 경우 25절의 '기업 무를자'가 나서야 했다. 이는 가족이나 지파의 연대감을 강화하는 방편이었다. 그 마저 여의치가 않을 때 희년이 되면 반드시 원 소유자에게로 되돌려 주어야 했다.

(4) 가옥 환원(레25:29-34)

---

[18] Walter Brueggemann, *성경이 말하는 땅*, 정진원 역(서울: 기독교문서 선교회, 2005), 107-8.

[19] Ibid., 134.

가옥 환원에 대한 희년 규정은 토지 무르기와 기본적으로 동일하다. 그러나 성벽 안과 밖을 구분하여 성 밖의 가옥과 레위인들의 소유인 도시 가옥에만 희년법을 적용한 것이 특이하다. 이는 가난한 도시 밖의 사람들과 경제적 타산을 목적으로 하지 않는 레위인을 보호하기 위함이다.[20] 레위인 과 도시 밖의 가난한 이들에게 집은 생존의 근거이다. 집을 잃어버리면 모든 가족이 흩어져서 결국 노예로 전락하게 되므로 집은 꼭 지켜져야 했다.[21]

이와 같이 가옥 무르기는 '힘은 없지만 존귀함을 지니고 있는 언약의 형제자매를 높인다'는 율법의 정신을 실현 시키길 원하시는 하나님의 마음이 잘 표현된 규정이다.

(5) 이자 없는 대부

이 규정은 이스라엘 공동체의 연대의식을 강조 하고 있다. 애굽에서 동일한 고난을 공유했던 형제끼리는 이자를 전제한 금전거래는 하지 말라는 것이다.[22] 가난한 이에게 돈을 빌려 주는 것은 좋은 일이다.(시37:21, 112:5, 마5:42) 그러나 고리대금업은 하나님이 금하신다. 빚은 결국 가난한 형제를 노예로 전락시켜서 신분의 계층화가 생겨나고, 이스라엘이 추구하는 자유, 평등, 평화, 정의가 구현되는 사회[23]가 깨어지게 된다. 그러므로 하나님은 신명기서의 안식년 빚 탕감 규정을 희년법의 무이자 대부로 확장하신 것이다.

(6) 노예 해방(레25:39-55)

가난해서 노예가 된 이스라엘 사람을 희년이 되면 해방시키라고 규정한다. 그들

---

[20]http://mokpojsk.egloos.com/1171370 (2010, 4. 20)

[21]김이곤,*"희년법의 현대적 의미"*, 신암교회50년사(서울: 신암교회, 1988), 40.

[22]Ibid.

[23] 임태수, 105

은 비록 노예가 되었지만 고용인이나 임시 거주자로 대하고 결코 노예로 대해서는 안된다. 왜냐하면 그들은 단지 가난하게 된 형제에 불과할 뿐이고(30절) 에굽에서 동일하게 고난 속에서 인도함을 받은 하나님의 종이지 인간의 종이 아니기 때문이다.(55절)

희년 규정의 특징은 하나님 경외와 출애굽 신앙이 신학적 기조를 이루고 있다.[24] 특히 동족을 노예로 부리지 못한다는 규정과 동족의 어려움을 이용해 이익을 보지 못하도록 한 규정에 하나님의 경외(17, 36, 43절)와 출애굽 모티브(38, 42, 55절)를 집중시킴으로 희년법을 강조 할 뿐 아니라 이 규정의 출처가 하나님 이심을 보여 준다.

예언서들은 희년법에 근거하여 사회의 부조리와 개혁을 부르짖고 회개를 요청하는 것을 자주 읽을 수 있다.

> 그들이 침상에서 죄를 꾀하며 악을 꾸미고 날이 밝으면 그손에 힘이 있으므로 그것을 행하는 자는 화 있을진저 밭들을 탐하여 빼앗고 집들을 탐하여 차지하니 그들이 남자와 그의 집과 사람과 그의 산업을 강탈하도다.(미가2:1-2)

이처럼 미가 선지자의 선포 밑바탕에는 희년법의 정신이 있다.[25]

2) 희년의 사상적 배경

희년이란 안식일, 안식년의 의미를 더 확대하는 대안식년(a hogh sabbatical year)의 의미가 강하다.[26] 그러므로 희년의 바른 이해를 위해서 먼저 구약의 안식의 의미를 바로 이해 해야 한다.

먼저 구약의 안식은 하나님께서 천지를 창조하시고 7일째에 쉬신 것을 기념한

---

[24]민영진, *"희년의 의미"*, 기독교 사상 제26권(서울: 대한기독교서회, 1982), 17.

[25]Ibid., 21.

[26]김병하, *희년사상의 영성화*,(서울: 대한기독교서회, 2005), 25-6.

다. 그러므로 안식은 하나님의 창조 행위와 깊은 연관을 갖는다. 창세기 2장3절의 안식은 하나님께서 일을 다 하시고 단순히 쉬셨다는 것을 말하기 보다는 하나님의 창조 행위가 완벽 했다는 것을 의미 한다. 이런 의미에서 안식은 창조의 연장이며 창조의 완성이다.[27] 안식일이 지닌 이 창조의 신학이 안식년과 희년속에 흐르고 있다.

> 토지를 영구히 팔지 말 것은 토지는 다 내 것임 이니라 너희는 거류민이요
> 동거하는 자로서 나와 함께 있느니라 (레25:23)

이 말씀은 전형적인 창조의 하나님 주권을 반영하고 있다.

브르그만은 '이스라엘이 자신의 안전을 확보하기 위해 하나님으로부터 부여된 한계성이 안식일제도' 라고 말한다.[28] 안식일은 이스라엘이 누리는 땅과 모든 것이 창조자 하나님의 선물이며 은혜임을 확인시켜준다. 그리고 안식년의 '땅의 안식'은 땅이 전적으로 이스라엘의 만족을 위하여 주어진 것이 아니라는 것을 말한다. 땅은 인간과 같이 하나님의 피조물로서 자체의 존재를 가지고 있음을 보여준다. 땅은 단지 이스라엘과 언약의 관계 안에 있는 하나님의 선물이다. 그리고 '빚의 안식(debt sabbath)'은 인간 사회가 마침내 사고 팔고, 채무와 채권에 종사하여서는 안식할 수 없다는 것을 극적으로 확인시켜 준다. 땅을 가진 이들은 땅을 관리 하고 싶어 한다. 그래서 세금과 이자와 빚과 저당이 등장하는 것이다. 그리고 이것으로 땅을 관리할 뿐 아니라 사람까지도 관리하려 한다. 이것은 창조자 하나님의 권위를 침해하는 것이다. 이스라엘의 안식일은 땅과 같이 사람들도 결국 소유되거나 관리되어서는 안된다는 것을 확인하는 것이다. 그들은 언약관계에 있는 사람들이므로 언약의 장소인 땅을 가지게 될 사람들이 반드시 존중해야 할 존엄과 존경과 자유를 가지고 있다. 그러므로 종의 해

---

[27]최규성, *희년사상의 영성과 리더쉽에 관한 윤리적 연구*(석사학위논문, 연세대학교 연합신학대학원, 2008), 8.

[28]Walter Brueggemann, 129.

방은 빚을 탕감하는 극단적인 형식인 것이다.[29]

이처럼 희년의 사상적 배경에는 안식의 의미와 창조주의 주권과 언약의 대상으로서의 이스라엘의 한계가 있다.

다음으로 구약의 안식은 출애굽기 20장 2절과 신명기 5장 6절의 십계명 서언과 특히 신명기 5장 12절에서 15절까지의 안식일 규례의 배경인 '너는 기억하라 네가 종이 되었더니 네 하나님 여호와가 강한 손과 편 팔로 거기서 너를 인도하여 내었나니 그러므로 네 하나님 여호와가 네게 명령하여 안식일을 지키라 하느니라' 라는 말씀과 같이 애굽에서 노예 생활 하던 이스라엘을 해방시킨 이스라엘의 안식을 반영한다.

이스라엘은 일찍이 미지의 땅으로 나아가는 우거자(resident alien)들 이었다. 그들은 무조건적인 믿음을 요구하시는 하나님의 부르심에 따라 나아갔다. 하나님은 역사 속에서 지속적으로 그들의 믿음을 시험하신다. 그리고 약속을 신뢰하는 믿음의 역사가 불신의 역사를 이겨나가게 하셨다. 하나님은 에굽에서 종살이 하는 이스라엘을 광야로 불러내셨다. 광야는 약속의 땅으로 가는 성취의 길이거나, 아니면 견딜 수 없는 버려짐의 길이다. 광야에서 이스라엘의 체험은 텅빔에서 채움으로, 죽음에서 생명으로, 배고픔에서 떡과 고기로 상황을 바꾸시는 하나님의 능력을, 하나님의 영광을, 그리고 하나님의 주권을 깨닫게 했다.[30] 이제 이스라엘은 선물로서의 땅, 약속의 땅 가나안으로 들어간다. 그곳은 유혹의 땅이다. 유혹의 땅에서 그들에게 다가오는 시험에 대응하는 방법은 과거를 회상하는 것이다. 이스라엘은 요단 경계에서 과거를 회상할 것 요구 받는다. 회상하는 것은 중요한 하나의 역사적 행위이다. 그들은 우거자들 이었고 방랑자들 이었다. 모든 것은 거져 주어진 것이다. 거져, 그리고 공로 없이 주어

[29]Ibid., 130-31.

[30]Ibid., 73-102.

진 선물이다. 그리고 주신 분은 여호와 하나님 이시다. 선물을 유지하는 길은 오직 주신 하나님을 의지하는 것 뿐이다.[31] 안식은 바로 안식을 주신 구원자 하나님을 기억함으로 주어진다는 것을 안식일 제도는 보여준다.

> 나는 너희의 하나님이 되며 또 가나안 땅을 너희에게 주려고 애굽땅에서 너희를 인도하여 낸 너희의 하나님 여호와이니라 (레위기25:38)

레위기 25장의 희년법도 이와 같은 안식일의 배경 속에 주어 졌다. 이스라엘은 동일하게 애굽에서 노예 생활을 하던 동족이다. 구속자 이신 여호와께서 애굽의 종살이로부터 그들을 구원 하셨다. 여호와는 이스라엘의 고엘(go'el)[32]이다. 희년법에 깊이 베여 있는 '되무르기 법'은 애굽에서 함께 고난 받은 그들의 동질성과 출애굽을 통하여 동일 하게 경험한 하나님의 자비가 함께 녹아 있다.

> 네 형제가 가난하게 되어 빈 손으로 네곁에 있거든 너는 그를 도와 …(36절) 너와 함께 있는 네 형제가 가난하게 되어 네게 몸이 팔리거든 너는 그를 종으로 부리지 말고…..(39절) 너는 그를 엄히 부리지 말고 네 하나님을 경외하라 (43절) 주인은 그를 매년의 삯꾼과 같이 여기고 네 목전에서 엄하게 부리지 말지니라 (53절)

위의 구절들은 같은 동족에게 자비를 베풀도록 권면하는 희년 규정들이다. 이렇게 출애굽을 통하여 이스라엘에게 자비를 베푼 하나님의 자비를 근거로 하여 이스라엘도 가난하고 약한 자들에게 하나님의 자비를 베풀도록 희년법은 강조하고 있다.

희년이 선포되는 날이 대 속죄일(Day of Atonement)인 것도 구속자 하나님의 개념을 잘 보여준다. 안식은 하나님의 구원 속에 주어진다. 이스라엘은 출애굽을 통하

---

[31]Ibid., 114-24.

[32]명사 고엘(go'el)의 동사형 가알(ga'al)의 일차적인 뜻은 '구속하다', '속량하다', '되무르다' 이다. 희년법에는 '되무르다'는 뜻으로 사용되고 있다. 이미 팔아 버린 토지, 주택, 그리고 팔린 노예를 본인 또는 친척이 다시 사서 무르는 경우에 가알 동사가 사용되었다. 이 때 본인이 아닌 가까운 친척이 본인을 대신해서 돈을 지불하고 물러줄 때, 이 친척을 고엘이라 불렀다.

여 직접 역사 안에서 경험했고 날마다의 신앙 속에서 이 사실을 고백해야 했다.

이상에서 살펴본 것처럼 희년은 안식의 신학적 배경 속에서 주어진 것이며, 특히 창조자 하나님, 구속자 하나님께서 주신 규례이다.

3) 희년 사상의 영성화

이스라엘이 안식년과 희년의 규례를 지켰는가? 이 질문에 관한 명확한 증거가 성경에는 나오지 않는다.[33] 그러나 비교적 평등 공동체를 지향했던 이스라엘은 왕정이 시작되면서 왕과 대지주들이 땅을 독점하게 되었다. 왕정시대는 자산을 독점하고자 하는 왕 및 귀족들과 토라의 정의가 실현되길 외치는 선지자들의 갈등시대이다.[34] 이 대립의 모형 가운데 하나가 열왕기상 21장의 아합과 엘리야 이야기이다. 아합과 나봇의 포도원으로 시작되는 이 이야기는 왕정시대에 희년의 사상이 얼마나 희석되어 있는지를 잘 보여준다.

> 이에 토지가 황폐하여 땅이 안식년을 누림같이 안식하여 칠십 년을 지냈으니 여호와께서 예레미야의 입으로 하신 말씀이 이루어졌더라 (역대하 36:21)

이스라엘의 바벨론 포로기 70년을 성경은 유대 땅이 그동안 누리지 못한 안식년을 한꺼번에 누리는 것이라고 말한다.[35] 이는 레위기 26장 34절의 해석으로 보여진다. 이 구절은 안식년과 희년이 이스라엘 역사속에서 중심부에 있지 못했다는 증거이다.

정치적, 경제적 지배 계층의 이해 관계는 급진적인 사회 개혁 원리였던 오경의 희년 사상에 대한 기피 현상을 낳게 되었다. 이후 포로 귀환 후의 제2 성전기에는 더

---

[33]민영진, 20.

[34]Walter Brueggemann, 169.

[35]김병하, 95.

더욱 희년의 사상은 현실성을 상실하고 영성화 되어져 갔다.[36] 본 연구의 핵심이 희년의 사상이 예수님의 하나님 나라에 어떻게 반영 되었는지를 밝히는 것이므로 희년 사상이 묵시 문학 등을 통해서 어떻게 영성화 되었는지를 살펴보는 것이 중요하다고 여겨 진다.

(1) 외경과 위경속의 희년 사상

벤 시락의 지혜서(the Wisdom of Ben Sira)는 시기적으로 초기 외경 작품으로 기원전 2세기 초반 예루살렘에서 히브리어로 쓰인 것으로 알려져 있다. 이 책에서 성경의 희년 사상이 반영되고 있다는 학자의 견해가 있다. 그러나 이 책에서는 희년의 구체적인 언급이 없으며, 7년 혹은 49년의 주기성도 없다. 그러나 오경의 희년 정신인 가난한 자들, 눌린 자들, 고아들, 과부들에 대한 사회적인 구제와 노예 처우 문제, 그리고 대부(loan)문제를 오경과 비슷하게 다루고 있다.[37]

희년서(the Book of Jubilees)는 창세기 1장에서 출애굽기 14장까지를 다시 풀어 쓴 기원전 2세기 경의 위경이다. 이 책은 희년의 주기를 49년으로 보고 창조로부터 출애굽까지의 역사를 49주기로 나누어 기술한다. 이는 희년이 지니는 사회 개혁적 원리가 사라지고 역사의 단계를 나누는 시간 단위로서 희년 주기가 사용되고 있음을 보여주는 예이다. 이제 희년은 암울한 현실에 대한 참 해방으로서 종말론화 되어져 갔다.[38]

에녹1서(1 Enoch)는 기원전 4세기에서 기원후 1세기에 걸쳐 다양한 시기에 다섯 가지의 책으로 이루어져 있다. 에녹서는 종말론적 시간 측정 단위중의 하나인 10주 묵시(the ten week apocalypse)가 발견 된다. 즉 희년이 10번 반복하므로 490년이 되며,

---

[36]Ibid., 126.

[37]Ibid., 81-8.

[38]Ibid., 99-101.

이 천사 통치 기간인 70이레(490년)는 다니엘서 에서도 등장한다. 이처럼 희년은 점차 종말론화 영성화 되었다.[39]

(2) 묵시문학과 쿰란 문헌속의 희년 사상

묵시문학은 종말에 이루어 지는 최후의 심판을 통한 회복을 목적으로 하고 있으며, 희년은 주기적 회복을 목적으로 하고 있다. 회복이라고 하는 면에서 희년 규례와 묵시 문학은 공유되는 접점을 갖게 된다. 유대 묵시 문학은 포로기 이후 유대인들에게 이어지는 열국의 식민 통치하의 시기로서 여러 면에서 불안하고 위기에 처한 시기 였다. 대부분의 묵시 문헌은 기원전 250년에서 기원후 100년 사이에 쓰여졌다. 이 시기의 문학들은 당연히 역사적 어려움을 대처하고 소속 공동체 구성원들에게 희망을 주며 고난 받는 현실에 대한 하나님의 뜻을 설명하기 위해서 유토피아와 메시야 대망을 그리는 주제로 만들어 졌다. 희년 주기는 이러한 묵시 문학의 종말을 그리는 시간 측정의 기재로서 사용되게 되었다.[40]

쿰란 문헌은 1947년 사해 북서쪽 유대 광야의 동굴에서 양치는 목동들에 의해 발견되었다. 제2성전기 말기에 쓰인 쿰란 문헌은 묵시문학적 특성을 반영하고 있다. 이들 쿰란 공동체는 예루살렘 중앙 정부와 물리적, 정신적, 종교적 거리를 두고 고립된 생활을 했던 자들이다.[41] 이들의 특징은 정결법을 무척 강조했다는 것이다. 또한 역사의 시간을 하나님의 예정속에 두었다. 그리고 결국은 빛의 아들들이 승리하게 되어 있다고 보았다. 그리고 이 역사 속에서 자신들은 마지막 세대를 살아가고 있다고 보았고 종말에 자신들의 공동체를 회복할 메시야를 대망하게 되었다. 쿰란인들은 선지자 적이며, 왕적이며, 제사장적인 다양한 메시야관을 그들의 공동체에서

---

[39]Ibid., 101-5.

[40]Ibid., 110-11.

[41]이윤경, “*쿰란문서에 나타난 정결법*”, 구약논단 제15권(서울: 한국구약학회, 2009), 144.

발전 시켰다. 그들은 새로운 이스라엘을 인도해 줄 신명기 18:15-18에 묘사된 모세와 같은 선지자와 새로운 출애굽과 새 언약 그리고 거룩한 전쟁을 수행할 아론과 사독 같은 제사장을 열망했다.

쿰란 문헌도 묵시 문학과 동일하게 이런 종말론적 배경속에 희년의 자유와 해방, 그리고 주기성이 자주 언급 되었다. 마지막 희년 주기에 메시야적 인물에 의해서 궁극적인 구원을 이루게 하는 것과 이스라엘 백성들의 죄로부터 해방이라는 개념과 부채 탕감의 연계성은 희년 사상의 영성화 측면을 궁극적으로 보여 주고 있는 것이라 할 수 있다.[42]

4) 누가복음의 희년 사상

(1) 누가복음 4:16-21

종말론화, 영성화 된 희년의 이상은 언젠가 도래할 메시아 시대에 실현될 꿈으로 이스라엘 정신속에 줄기차게 내려오고 있었다. 그들은 온갖 시련과 절망 속에서도, 로마의 침략으로 주권을 잃고 노예로 전락한 처지에서도 곤경에서 구해 줄 메시아, 민족의 '고엘'을 기다리며 이 꿈을 간직하고 힘을 얻었다. 하나님 친히 희년을 선포하시고 해방시키실 것으로 기대하고 있었다.[43]

> 예수께서 그 자라나신 곳 나사렛에 이르사 안식일에 늘 하시던 대로 회당에 들어가사 성경을 읽으려고 서시매 선지자 이사야의 글을 드리거늘 책을 펴서 이렇게 기록된 데를 찾으시니 곧 주의 성령이 네게 임하셨으니 이는 가난한 자에게 복음을 전하게 하시려고 내게 기름을 부으시고 나를 보내사 포로 된 자에게 자유를, 눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하며 눌린 자를 자유롭게 하고 주의 은혜의 해를 전파하게 하려 하심이라 하였더라 책을 덮어 그 맡은 자에게 주시고 앉으시니 회당에 있는 자들이 다 주목하여 보더라 이에 예수께서 그들에게 말씀하시되 이 글이 오늘 너희 귀에 응하였느니라 하시니 (누가복음 4장 16-21절)

---

[42]김병하, 95.

[43]전재열, *나사렛 회당에서의 예수의 설교와 희년의 의미*(석사학위논문, 가톨릭대학교 대학원, 1999), 62-3.

누가복음 4:18-19절은 예수님이 이사야 61장과 58장을 인용하여 자신의 공생애 전체의 청사진을 밝혀주는 말씀이다. 이 단락은 단순한 '나사렛 배척' 이야기가 아니라 예수님 자신이 누구인지를 밝혀주는 전략적인 본문이다.[44]

누가복음은 9:51절을 기점으로 하여 두 부분으로 나뉜다. 전반부는 '갈릴리 활동 준비'(3:1-4:13)와 '활동기'(4:14-9:50)로 후반부는 '예루살렘 상경기'(9:51-19:28)와 '예루살렘 활동기'(19:51-24:53)이다. 이런 구도로 예수님의 공생애를 기록한 누가는 갈릴리 활동초기의 중요한 사건으로 세례(3:21-22), 유혹(4:1-13), 가버나움의 활동(4:31-44), 제자들의 부르심(5:1-11)을 서술한다. 이런 서술 과정중에 나사렛 회당에서의 예수의 첫 설교(4:16-30)가 자리하고 있다. 즉 구원을 예고하는 마지막 예언자 세례 요한이 수감되어(3:19-20) 율법과 예언자의 시대는 막을 내리고 구원의 새시대가 시작된 것이다. 성령의 세례를 받은 예수님은 성령의 인도로 광야로 나아가 마귀의 유혹을 물리 치고 이제 성령의 능력으로 예수님의 시대, 구원의 시대가 열린 것이다.[45] 바로 이 시점 예수님의 공생애의 첫 시작을 예수님은 나사렛 설교로 시작하신다. 그러므로 이 나사렛 설교는 '메시야적 취임 사건'이며 누가복음을 이해하는 열쇠로서 예수님의 사역이 곧 희년의 실현이며, 자신의 사역을 규정하는 희년선포임을 보여준다.

① 누가복음 4:16-20절의 본문 분석

누가복음 4:16-30절은 예수님이 나사렛 회당에 들어가서 이루어지는 사건을 기록하고 있다. 이 단락의 핵심부는 '중앙 집중식 구조'(concentric structure)로 잘 짜여진 16-20절이다.

---

[44]김득중, *누가복음*(서울: 대한기독교서회, 1993), 253-59.

[45]전재열, 10-1.

A καὶ... εἰς τὴν συναγωγὴν 그리고 ……회당으로(16b절)

B καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι 그리고 독서하기 위하여 일어섰다(16c절)

C καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον 그리고 두루마리가 그에게 건네졌다(17a절)

D καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον 그리고 그가 두루마리를 펼쳐(17b절)

Πνεῦμ κυρίου ἐπ' ἐμέ 주님의 영이 내 위에

E …………

ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν 주님의 은혜로운 해

D' καὶ πτυξς τὸ βιβλίον 그리고 그가 두루마리를 말아서(20a절)

C΄ ἀποδοὺς τῷ ὑπηρετῃ 시중드는 이에게 건네주고(20b절)

B΄ ἐκαθισεν 자리에 앉으니(20c절)

A΄ καὶ... ἐν τῇ συναγωγῇ 그리고 회당에 (20d절)

16b절(A)과 20d절(A)의 '회당으로'라는 부사구는 16-20절의 외부 틀을 이루고 있다. 내부에는 6개의 동사들이 교차 배열되어 있는데, 16c절의 '일어서다'(B)와 20c절의 '앉다'(B)가 대칭을 이루며, 17a절과 20b절의 '건네다'가 대칭을 이루고, 17b절과 20a절의 '펼치다'와 '말다'가 동일한 행위의 시작과 끝을 표현하며 서로 상응하고 있다. 따라서 16-20절중 구조상 중심부를 차지하는 18-19절이 핵심 내용임을 알 수 있다.[46]

18-19절의 구조를 좀더 분석하면 다음과 같다

A πνε̂μα κυρὶου 주님의 영

B κηρύξαι ..... ἄφεσιν 해방을 선포하도록

C ἀποστεῖλαι ..... ἐν ἄφεσει 해방시켜 보내도록

B΄ κηρύξαι ....선포하도록

[46]Ibid., 21-2.

A′ ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν 주님의 은혜로운 해

18-19절 역시 핵심 단어는 해방(ἄφεσιν)이다. 하나님께서 예수님에게 영을 부으신 목적은 해방에 있음을 본문의 구조는 보여주고 있다.

② 누가복음 4:18-19절의 중심 단어 해석

가. πνε̂μα κυρìου (주님의 영)

통속적으로 영, 바람, 호흡을 가리키는 רוּחַ는 형태가 없고 다른 사물에 침투하여 불 가항력적으로 퍼져 나가는 것을 연상시키는 것으로서 대체로 여성형이다.[47] 누가는 רוּחַ를 70인역의 변역을 따라 πνε̂μα로 번역 했다. 누가는 항상 새로운 단계를 시작할 때마다 성령을 언급하고 있다.

정통 유대주의의 지배적인 견해는 마지막 예언자들인 학개, 스가랴, 말라기의 죽음과 더불어 하나님의 영은 끊어졌다고 확신하였다. 이는 하나님의 부재를 의미하였다. 따라서 이스라엘은 영의 돌아옴을 간절히 기다리면서 마지막 날에는 하나님의 영을 소유한 메시야가 도래 할 것을 믿었다. 그리고 예수의 세례는 하나님의 오랜 침묵이 끝나고 끊어진 하나님의 영이 메시야에게 임하여 새시대가 시작되었음을 뜻했다.[48] 예수님의 시대는 하나님의 영이 작용하는 구원의 시대이며 약속이 성취된 시대이다.

나. πτωχοι̂ς (가난한 자에게)

구약에서 '가난한 사람'에 대한 개념은 역사적 상황에 따라 변하였다. 그러나 일반적으로 가난한 사람들은 경제적으로 박탈당하고, 사회적 지위를 갖지 못하고, 외국의 지배나 자국의 관원으로부터 부당한 취급을 당하는 사람들에게 적용하였다. 이후 바벨론 유배로 사회적 변화를 겪게 된 이스라엘은 스스로를 '소외된 자' ,'가난

[47]G. L. Archer, *구약 원어 신학사전*(서울: 요단출판사, 1986), 1046.

[48]Cf. E. Schweizer, *Theological Dictionary of The New Testament(VI)* (Grand Rapid: Eermans Publishing Co, 1964-1976), 400.

한 백성'으로 자처하였고, 약속된 구원이 이루어 지지 않아 애석해 하는 시온을 두고 슬퍼하는 사람들 곧, 이스라엘 공동체 전체를 의미했다. 이러한 사회적 배경에서 '가난한 사람'은 모든 것을 하나님으로부터 기대하며 하나님만 신뢰하는 사람을 의미하게 되었다.[49]

신약에서 πτωχοῖς은 일반적으로 '가난에 눌려 겸손한 태도를 갖는 사람'으로 해석 되었다. 특히 누가는 '경제적, 사회적 어려움을 당하는 사람'에게 이 단어를 적용하였다. 이들은 자신의 힘으로는 극복할 수 없는 비참한 처지에서 희망 없는 삶을 영위한다. 곧 소경, 귀머거리, 절름발이, 감옥에 갇힌 자, 이방인, 고아, 과부, 병자, 억압받는 자들을 뜻했다. 경제적으로 불이익을 당하는 사람들을 가리키며, 인간적인 모든 희망이 사라져 하나님의 도움만을 기대 할 수밖에 없는 겸손한 사람들을 의미한다. 그러므로 누가가 뜻하는 '가난한 자'들은 구원을 필요로 하는 모든 사람들이다.

다. ἄφεσιν (해방을)

명사 ἄφεσις는 직무와 결혼, 채무와 징벌 등으로 부터의 해방을 가리키는 법적인 의미로 사용 되었다.[50] 그런데 노예해방을 의미하는 דְּרוֹר과 빚의 면제를 뜻하는 שְׁמִטָּה를 70인역에서는 ἄφεσις로 번역했다. 복음서에서는 명사와 동사 형태로 자주 등장하여 메시야 시대의 가장 큰 은혜 중의 하나인 '죄의 용서'의 의미로 이 단어가 사용 되었다.[51] 이것은 ἄφεσις가 노예 해방과 빚 탕감이라는 희년의 배경속에서 쓰인 단어인데 희년의 영성화 영향으로 신약에서 죄 용서의 의미로 확장된 것이다. 예수님은 나사렛 회당에서의 설교에서 ἄφεσις의 의미를 육체적, 정신적, 사회적, 영적인

[49]G. Rad, *구약성서신학1*, 허혁역(경북: 분도출판사, 1976), 400.

[50]Cf. R. Bultmann, *Theological Dictionary of The New Testament(I)* (Grand Rapid: Eermans Publishing Co, 1964-1976), 509.

[51]H. Marshall, *누가복음*, 국제성서주석31(천안: 한국신학연구소, 1992), 236.

영역을 모두 포괄해서 사용했음을 알 수 있다.[52]

누가복음에서 복음은 하나님께서 예수님을 통하여 죄로 인해 가난하고 억눌린 그리고 소외된 사람들을 해방시키셨다는 것이다. 누가복음 7:48에서 예수님은 바리새인인 시몬의 집에서 예수님께 찾아온 여인의 죄를 용서해 주신다. 또한 비유와 말씀을 통해서 누가복음은 계속해서 용서의 주제를 나타내고 있으며(4:18, 15장, 18:14), '세리와 죄인의 친구'(7:34)로 불리는 예수님의 행동과 특히 예수님의 '식탁교제'를 통해서 잘 드러난다.[53]

라. ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν (주님의 은혜로운 해)

이사야61장2절의 שְׁנַת־רָצוֹן를 70인역에서 ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν로 번역을 했고 누가는 이를 그대로 받아 들였다. 형용사 은혜로운을 의미하는 히브리어 רָצוֹן는 사람에 대해 사용할 때는 '빚을 갚는다'라는 뜻을 갖지만, 하나님에 대해 사용될 때는 '하나님이 제물을 받아 들이신다'(출28:34, 레1:3-4,사56:7)는 뜻으로 쓰인다. 더 나아가 하나님께서 반기시는 흡족한 삶을 의미하기도 한다.

메시야 시대를 의미하는 ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν는 구체적으로 '희년', 곧 하나님이 인간 사회 속에 지정한 '해방의 해'를 의미한다.[54] 따라서 이 표현의 배경에는 레위기25장의 희년 주제가 있다고 할 수 있다. 예수님은 자신의 공생애 활동의 청사진으로 지금 희년을 선포하신 것이다.

누가복음4:16-20절의 구조 분석 결과 18-19절이 핵심을 이루고 있음을 알 수 있다. 그리고 18-19절의 구조 분석 결과로 하나님으로부터 보냄을 받은 메시야의 직무는 '해방'이다. 예수님의 기름 부으심은 다른 예언자들처럼 기름에 의한 것이 아니라

---

[52]A. Trocme, *예수와 비폭력 혁명*, 박혜련 양명수 역(서울: 한국신학연구소, 1986), 34-6.

[53]전재열, 33-4.

[54]H. Marshall, 236.

주님의 영에 의한 것이다. 이는 성령에 의한 새로운 시대가 열린 것을 뜻한다. 이제 예수님은 전권을 갖고 내,외적으로 뿐아니라 영적으로 '가난한 자'들에게 기쁜 소식을 전파한다. 이 복음은 곧 자신들의 힘겨운 처지와 상황에서 구원의 상황으로 변화되어 모든 속박으로부터 해방 되는 것이다. 이것이 바로 '주님의 은혜의 해' 곧 '희년'이며 하나님 마음에 드는 기꺼운 해이다.

이상에서와 같이 예수님은 자신의 공생애의 첫 설교를 통해 자신의 공생애 전체의 청사진을 제시하고 있으며, 자신의 선포에 있어서 핵심을 차지하는 하나님 나라에 대한 청사진은 바로 '희년'을 선포하고 완성하는 것이었다.[55]

(2) 누가복음의 식탁교제

예수님은 자신의 직무와 사역의 성격을 나사렛 회당의 설교를 통해서 분명히 밝히셨다. 그것은 이사야서의 인용문처럼 하나님의 보냄을 받은 메시야로서 이 땅에 희년의 해방을 선포 하시는 것이다. 이런 예수님의 희년 정신의 실천을 가장 선명하게 보여주는 누가복음의 장치는 그의 식탁교제이다. 누가복음에서 식탁교제는 이야기의 배경이나 논쟁의 주제로서 빈번하게 등장한다. 누가복음 매 장마다 식탁교제나 음식에 관한 언급이 빠지지 않는다. 횟수의 빈번함 뿐 만 아니라 주제의 중요성에 있어서도 식탁교제는 누가복음의 중요한 문학장치이며, 그의 신학적 의도를 드러내는 것이라 할 수 있다.[56]

그러므로 본 연구자는 누가복음에 나타나는 식탁교제를 살피면서 예수님께서 어떻게 그의 식탁교제 속에 희년의 정신을 실현 시키셨는지를 살펴 보도록 하겠다.

① 세리와 죄인의 친구(누가복음 7:34)

---

[55]전재열, 38.

[56]D. E. Smith, "*Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke"*, Journal of Biblical Literature Vol 106, (SBL publishes ,1987), 613-8.

예수님 당시의 유대 사회는 정결 이데올로기로 묶여있던 사회였다.[57] 이스라엘은 멸망한 약소국으로 강대국의 식민 지배를 받으며 외국 문물에 동화되기 쉬운 처지에 있었다. 에스라는 포로 귀환 이후 유대 땅에서 종교 개혁을 성공 시켰다. 그 핵심 프로그램은 율법 반포와 유대 사회 행정 조직의 재편을 통해 이룩한 '성전국가'의 형성이었다. 행정조직은 예루살렘의 유력한 사제 가계가 성전 제사의 시행 및 감독은 물론 국가적 정의 구현을 위한 권력 조차도 독점하는 방향으로 이루어졌다. 모든 유대인들이 까다로운 음식 규정 등의 율법을 지키는 이유도, 제사를 드리는 이유도 하나님을 닮은 '거룩한 백성'으로서 정결을 지킴으로서 자신들의 정체성을 지키기 위함이었다.[58] 마카비 독립운동의 폭력적 저항도, 바리새파나 에세네파등 여러 종파의 출현도, 모두가 땅과 백성의 정결을 유지 하고자 하는 노력 이외에 아무것도 아니었다. 제의의 정결은 위기의 시대를 살아가는 유대인들의 '시대정신(zeitgeist)'이었다.[59]

> 나는 여호와 너희의 하나님이라 내가 거룩하니 너희도 몸을 구별하여 거룩하게 하고…(레위기11:44)

이스라엘의 정결법의 근본적인 특징은 '분리'이다. 정결법은 부정한 것과 정결한 것을 분리 시킴 으로서 거룩을 유지 할 수 있게 한다. 이러한 분리의 정결법은 이스라엘과 이방인이 구별되는 정체성을 유지하며, 정결법의 준수 여부에 따라, 이스라엘내의 여러 그룹들의 위상이 결정된다. 그리고 이스라엘의 정결은 식탁교제로 구체화 되었다. 식탁교제는 이스라엘의 거룩함의 특성이 드러나는 장소이다. 왜냐하면 거

[57]Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row Pubishers, 1976), 102-8.

[58]Helmut Koester, *History, Culture and Religion of Hellenistic Age* (New York: Walter de Gruyter, 1982), 205-8.

[59]김은희, *초기 예수 전승 안에서의 식탁교제에 관한 연구*(석사논문, 이화여자대학교 신학대학원, 1999), 6-7

룩함을 유지하기 위해서 이스라엘의 식탁은 '누가, 무엇을, 어디서, 누구와 먹는가'를 엄격히 분리하기 때문이다.[60] 야곱 네스너(Jacob Neusner)는 주후 70년 이전의 랍비 전승들이 식탁교제에 대해 얼마나 많은 강조점을 두었는지를 조사 했다. 그 결과 이스라엘 개별학파들의 법률 중 67퍼센트가 식탁교제와 관계 있음을 밝혔다.[61] 이처럼 정결법의 준수에 있어서 식탁교제는 매우 중요했다.

'분리의 정결법'이 지배하던 1세기 팔레스틴에 예수님은 자신의 식탁교제를 통해서 이 모든 정결제도의 경계선을 허무셨다. 예수님은 죄인과 세리 그리고 여인들과 식탁교제를 함께 했다. 이들은 한결 같이 저주받은 인생들로서 이스라엘의 정결을 유지하기 위해서는 사회에서 추방당해야 할 자들이었다. 바리새인들은 예수의 이런 행위에 대해서 비난하였다.

> 인자는 와서 먹고 마시매 너희 말이 보라 먹기를 탐하고 포도주를 즐기는 사람이요 세리와 죄인의 친구로다 하니 (누가복음7:34)

바리새인의 논점은 예수가 정결법을 지키지 않는다는 것인데, 그들의 기준에서 배제되었던 여자, 세리, 죄인들과 식탁교제를 나눈다는 것이다. 여기서 우선 명확하게 다루어야 할 것은 '죄인'에 관한 정의이다. 왜냐하면 '죄인'은 보편 타당한 개념이 아니라 종교적, 사회적, 정치적 개념이기 때문이다. 바리새인과 서기관들에게 있어서 죄인은 자신들의 그룹에 들지 않는 사람들, 즉 그들의 거룩함에 함께 속해 있지 않는 그룹 밖의 사람들을 지칭한다.[62] 그들은 정결법을 지키지 않음으로 사회에서 배척당한 사회적 '소외계층'의 사람들 이었다. 예수님은 바로 이런 자들을 자신의 식탁에 초대

---

[60]김호경, "*누가공동체의 식탁교제와 정결법의 확장*", 신학논단 26호(서울: 연세대학교 출판부, 1999), 379-80.

[61]Jacob Neusner, *From Politics to Piety* (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1973), 68.

[62]김호경, 383-4.

하신 것이다. 예수님의 이런 식탁의 포용성은 당시의 많은 바리새인과 서기관들의 충돌을 야기 시켰다.

예수님께서는 왜 당시 고급스런 유대교에 반기를 드시면서 '세리와 죄인들의 친구'가 되셨는가? 그것은 버림받고 천시받던 당시의 소외계층의 사람들에게 희년의 해방을 선포 하기 위해 하나님의 보냄을 받은 자신의 메시야적 직무의 실천이었던 것이다. 예수님이 이루고자 하신 하나님의 나라는 정결법을 근간으로 하는 사회의 차별적 경계선을 허물고 희년의 정신이 실현되는, 즉 평등주의적 샬롬이 실현되는 곳이었다.

② 가난한 자들과 몸 불편한 자들과 맹인들과 저는 자들을 데려오라(누가복음14:21)

누가복음 14장은 예수님과 바리새인의 식탁교제를 배경으로, 식탁교제에 대한 예수님의 가르침을 소개한다. 여기서 예수님은 14장 12-14절에서 식탁교제에 초대할 자에 대해서 언급하신다.

> …네가 점심이나 저녁이나 베풀거든 벗이나 형제나 친척이나 부한 이웃을 청하지 말라 두렵건데 그 사람들이 너를 도로 청하여 네게 갚음이 될까 하노라 잔치를 베풀거든 차라리 가난한 자들과 몸 불편한 자들과 저는 자들과 맹인들을 청하라 그리하면 그들이 갚을 것이 없으므로 네게 복이 되리라….(누가복음14:12-14)

정결법을 준수해야 하는 바리새인들에게는 벗이나, 형제나, 친척이나, 부한 이웃을 청하는 것이 관습이었다. 그러나 예수님은 바리새인들의 식탁에서 제외 되었던 '가난한 자'와 '병자'와 '맹인'을 청하라고 권고 하신다. 그리고 이들의 공통된 특징으로 '갚을 것이 없는 자들'이라고 말씀하신다.[63] 예수님의 '갚을 것이 없는 자들'에 관한 깊은 관심과 애정은 누가복음 곳곳에 나타난다. 나사렛 회당 설교의 이사야 인용문이나, 요한의 제자들에 대한 대답인 7장22절에서도 동일하게 등장하고 있다.

---

[63]Ibid., 385-6.

> … 맹인이 보며 못 걷는 사람이 걸으며 나병환자가 깨끗함을 받으며 귀먹은 사람이 들으며 죽은 자가 살아나며 가난한 자에게 복음이 전파된다….(누가복음7:22)

예수님은 자신의 은혜의 수혜자들로 '갚을 것이 없는 자들'을 초청한다. '보상할 것이 없어서' 바리새인의 식탁에서 제외되었던 이들은 바리새인들에 의해서 죄인으로 규정되지만, 예수님은 이들을 자신의 식탁에 불러서 하나님과의 회복을 이루어 주신다.[64]

예수님 당시에 식탁교제는 중요한 사회적 기능을 갖고 있었다. 식사를 나눈다는 것은 사회적으로 수용하고 인정한다는 표시이며, 식사를 거절한다는 것은 사회적 추방의 한 형태였다. 그러므로 식사는 당시 사회제도의 축소판 이었다.[65] 그리고 정결이 사회 이데올로기였던 유대 사회에서 식탁교제는 언제나 정결이 구현되어야 하는 중요한 장소였다. 특히 바리새인들에게 음식과 소비는 제사적 행위로 이해될 정도로 중요 했다. 그들은 식탁, 부엌, 경작지 등이 모두 성전의 개념처럼 이해하고 있었다. 제사장들은 성전 제사를 통해 제의적 정결을 얻는 것이었고, 바리새인들은 율법 준수에 입각한 일상 생활 가운데 제의적 정결을 지켜나갔던 것이다. 따라서 바리새인들은 일상적 생활 가운데 음식을 먹을 때에라도 '마치 자신이 성전의 제사장인 것처럼 정결한 상태에서' 먹어야 한다고 생각했다.[66] 왜냐하면 모든 이스라엘 백성은 제사장들로서 제사장들이 지켜야 할 규례들을 동일하게 준수해야 한다고 생각했기 때문이다.[67] 또한 그들은 온 세상이 거룩한 성전이라고 생각했으며, 자기들의 식사에 사용된 식탁을 성전제사에 사용되는 제단으로 비교하였다. 이런 까닭에 그들은 원래 십일

---

[64]Ibid., 387.

[65]Marcus J. Borg, *미팅 지저스*, 구자명 역(서울: 홍성사, 1996), 96-7.

[66]조태연, "*성스러운 상징 변이: 한국문화신학을 위한 신약성서적 토대*", 한국문화신학회 논문집 제2집(서울: 한들출판사, 1998), 43.

[67]James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (Philadelphia: Trinity Press, 1991), 107-16.

조나 공물을 먹을 때 제사장들에게 의무적으로 지워졌던 손 씻는 행위를 모든 회원에게 부과하여 음식을 먹기 전에는 반드시 손을 씻도록 했다.[68] 또한 예루살렘 성전에서 제사장들은 그들의 직무를 수행한 후, 자신들을 위해 별도로 마련된 '거룩한 음식'을 특별한 방에서 먹었다. 이를 바리새인들은 이스라엘 백성에게 확대 적용하여 그들의 식사를 규례화 했다. 이처럼 바리새인들의 식탁교제는 성전 제사장들의 식사규례에 그 기원을 두고 있다. 이들이 이처럼 엄격한 식탁규례를 두게 된 것은 이방문화의 침투 속에서 하나님의 제사장적 백성으로서 그들의 정체성을 확고히 지키고자 했기 때문이다.

바리새인들은 정결의 상태를 지키기 위해서 모여서 공동식사를 가졌으며, 이런 끼리만의 공동식사가 불결과 부정에 덜 노출되기 때문이다.[69] 이런 이유로 그들은 철저히 부정한 자들을 식탁에서 제외시켰다. 자신들과 함께 식사하지 못하는 자들은 하나님의 저주받는 자들로 여겼으며 죄인으로 간주 했다. 당시 경건한 유대인들이 얼마나 식탁교제를 중요하게 여겼는지를 잘 보여주는 사건이 마카비2서에 등장한다. 안티오커스4세가 주전167년 예루살렘 성전안으로 제우스 신상을 반입하여 여호와 제사를 제우스 바알 샤마임 제사로 바꾸고 새 칙령을 내려 그 종교의식에 참여토록 했다. 그때 안티오커스4세는 유대인들에게 돼지고기를 먹도록 강요했다. 마카비 2서7장은 돼지고기를 거부했던 한 어머니 와 여섯 아들의 장렬한 순교를 그리고 있다. 어머니 앞에서 여섯 아들이 차례로 죽어 갔고, 막내 아들 앞에서 어머니 또한 죽었으며, 결국 막내 아들도 무참히 죽임을 당했다. 이런 죽음의 이면에는 유대인들의 정결 이데올로기가 자리 잡고 있는 것이다.[70] 바리새인들의 공동식사인 하부라 식사의 랍비 전승이

---

[68]Joachim Jeremias, *신약신학*, 정충하 역(서울: 새순출판사, 1993), 216-7.

[69]Eduard Lohse, *신약성서 배경사*, 박창건 역(서울: 대한기독교출판사, 1995), 87-90.

[70]김은희, 24-5.

전하는 구절[71]에서 다음을 읽을 수 있다.

> 성전이 서 있을 때 이스라엘을 구속한 것은 제단이었다. 그러나 이제 이스라엘을 위한 사람들의 식탁이 그를 구속한다.(B.Berakhoth 55a)

이상에서 살핀 것처럼 정결 이데올로기로 사로 잡힌 예수님 당시에 예수님의 식탁교제는 실로 파격적이다. 예수님의 식탁교제는 당시의 폐쇄성, 배타성을 거부하고 개방적이며 포용적이다.[72] 누가복음 14장은 이런 예수님의 식탁교제의 성격을 잘 보여준다.

> 종이 돌아와 주인에게 그대로 고하니 이에 집 주인이 노하여 그 종에게 이르되 빨리 시내의 거리와 골목으로 나가서 가난한 자들과 몸 불편한 자들과 맹인들과 저는 자들을 데려오라 하니라 종이 이르되 주인이여 명하신 대로 하였으되 아직도 자리가 있나이다 주인이 종에게 이르되 길과 산울타리 가로 나가서 사람을 강권하여 데려다가 내 집을 채우라(누가복음 14:21-24)

큰 잔치 비유에서 예수님의 식탁교제는 전복과 역설이다. 자기의 귀한 손님들이 자기의 초대를 거절한다고 거리의 불량배들을 부르는 부자가 어디 있는가? 그러나 이 비유는 많은 식탁교제 언어들로 표현된 예수님의 삶과 가르침 속에 구현된 하나님의 나라이다. 초대-거절-바뀜은 예수님의 생애와 교훈의 필연적인 의미 표현이다. 예수님이 이루고자 하신 하나님의 나라는 유대인들의 폐쇄된 정결 이데올로기를 깨뜨리고 죄인과 세리들, 갚을 것이 없는 가난한 자들, 몸 불편한 자들, 저는 자들, 맹인들이 거리낌없이 초대되는 식탁교제 속에서 실현된다.[73] 메시야의 잔치인 예수님의 식탁은 바로 하나님 나라의 잔치였던 것이다.

---

[71]이 부분은 조태현 교수의 박사 학위 논문(Tae Yeon Cho, *The Son of Man Come Eating and Driking*(Matt 11:19),Ph. D. Drew University, 1992)을 참조하라.

.

[72]Helmut Korester, *History and Literature of Early Christianity* (New York: Walter de Gruyter, 1982), 80.

[73]김은희, 49-50.

노만 페린(Norman Perrin)은 그의 책에서 메시야 연회의 상징(messianic meal symbolism)이 예수님의 식탁교제에 내포되어 있음을 밝혔다. 예수님은 이 연회의 상징을 사용해서 버림받은 자들이 공동체 안으로 복귀하도록 하였을 뿐 아니라, 더 나아가 바로 이 때문에 예수님은 죽음을 당하게 되었다[74]고 말한다. 예수님은 자신의 식탁교제를 통해서 자신이 이루고자 한 하나님 나라를 보여 주셨다. 개방되고 포용되는 하나님의 샬롬이 이루어 지는 곳, 한 식탁에 모여 앉아서 사랑안에서 서로의 경계선을 허물고 사회의 소외계층을 품고 섬기는 그곳에 하나님의 나라는 임한다. 노만 페린(Norman Perrin)은 하나님 나라의 상징적 구현을 다름 아닌 세리와 죄인들과 갚을 것이 없는자들과의 식탁교제로 보여주었던 예수 모습이 정결 이데올로기 안에서 살았던 유대인들에게 더할 수 없는 모독이 되었고 바로 이 때문에 유대인들이 예수님을 로마에 넘겨주어 죽음에 이르게 하였다고 말한다.[75] 이런 노만 페린의 주장을 부분적으로 받아 들인다면 예수님의 공생애 사역의 핵심은 구약의 희년 정신을 이 땅에 실현 시키는 것이며, 사회적으로 소외되고 배척당한 자들에게 참된 공동체의 회복과 하나님과의 화해를 통한 참된 영적 해방을 그들에게 선물로 주는 것이다.

> 예수께서 눈을 들어 제자들을 보시고 이르시되 너희 가난한 자는 복이 있나니 하나님의 나라가 너희 것임이요 지금 주린 자는 복이 있나니 너희가 배부름을 얻을 것임이요 지금 우는 자는 복이 있나니 너희가 웃을 것임이요(누가복음 6:20-21)

③ 이 여자를 보느냐 (누가복음 7:44)

예수님이 식탁에서 어울린 사람들 가운데에는 여성들도 포함되었다. 식탁에서 예수님이 여성을 대하는 태도는 당시 시대의 상식을 뒤집는다. 예수님 당시, 1세기 팔

---

[74]Norman Perrin, 102-8.

[75]Ibid., 102.

레스틴에서는 여느 문화와 마찬가지로 남성 우월주의 문화, 가부장적 문화의 시기 였다. 남자로 태어난 것은 하나님의 선택이었다. 여성들은 많은 권리를 박탈당한 채 살았다. 유대사회의 이런 여성 차별의 강력한 근거는 그들의 성결법에 있었다. 여성들은 제의적으로 불결 했다. 여성의 제의적 불결의 주원인은 주로 월경으로 인한 오염과 불법의 성관계로 인한 오염이었다. 성결법에 의하면 여성들이 남성을 오염시키지, 남성들이 여성을 오염시키는 경우는 없었다. 이런 이데올로기를 갖고 사는 유대인들에게 여성은 당연히 멀리하고 차별 해야 하는 존재로 남아 있는 것이다. 이런 이유로 당시 율법 학자들은 길거리에서 여자와 이야기 하는 것을 수취로 알았다. ‘여자들과 이야기 하지 말라’는 유명한 격언이 있었고 여자에게는 인사도 하지 않는 것이 예법이었다. 또한 여자들은 거짓말을 잘 한다고 생각 되었기 때문에 그들은 토라를 배울 권리도 없었다.

이와 같은 여성 천시 사상이 팽배했던 당시에 예수님은 거리낌없이 여성들과 식탁교제를 나누었다. 식탁에 앉은 여성들은 머리와 얼굴을 베일로 가리지도 않았고, 심지어 풀어헤친 머리로 예수의 발을 닦아 주기까지 했다.(눅7:37-38) 사람들은 비판하지만, 예수님은 오히려 그 여성을 변호해 준다. 누가복음 10:38-42절의 마리아와 마르다의 이야기는 정결의 이데올로기 틀에서 보면 결코 만들어 질 수 없는 자리이다. 두 여성이 한 남성을 그들의 식탁에 초대하였으며 더구나 한 여성은 마치 유대 랍비에게서 교육을 받는 남성 제자처럼 예수님 앞에서 말씀을 듣는다고 하는 것은 당시에는 상상 할 수 없는 일이었다. 여성들이 개방되어 남성들과 똑같이 고등교육을 받고 적어도 겉으로 보기에 남녀평등이 이루어진 오늘의 시대에나 이루어질 법한 사건인 것이다. [76]

[76]김은희, 55-60.

누가복음에서 표현된 예수님은 분리를 통해 거룩함을 유지하려는 바리새인들을 반대하며, 안팎의 분리를 통한 거룩함의 유지가 얼마나 허구적인 것인지를 폭로하신다. 바리새인들은 그들의 정결법을 지키지 않는 것 때문에 예수님을 비난하지만, 예수님은 안팎의 분리를 통한 거룩함의 유지가 얼마나 허구적인 것인지를 폭로하신다. 오히려 예수님은 누가복음 11장에서 바리새인들의 정결법을 비판하면서 거룩함이란 분리를 통해서가 아니라 나눔을 통해서 이루어 진다고 말씀하신다.[77]

> 그러나 그 안에 있는 것으로 구제하라 그리하면 모든 것이 너희에게 깨끗하리라 (누가복음11:41)

예수님이 식탁교제를 통하여 상징적으로 보여주시는 하나님의 나라는 남녀의 차별이 없는 곳이다. 사회의 경멸과 멸시의 대상이었던 여인들도 하나님의 피조된 인격체로서 남성과 똑같이 예수님의 공동체 일원으로 회복되고, 제자로 인정 되어지는 그곳에 하나님의 나라가 임하는 것이다. 이는 곧 사회의 약자들을 회복 시키고 받아들이길 원하는 희년 정신의 실현이라고 할 수 있다.

3) 누가복음의 희년에 관련된 기타 구절들

> 너희는 무엇을 먹을까 무엇을 마실까 하여 구하지 말며 근심하지도 말라 이 모든 것은 세상 백성들이 구하는 것이라 너희 아버지께서는 이런 것이 너희에게 있어야 할 것을 아시느니라 다만 너희는 그의 나라를 구하라 그리하면 이런 것들을 너희에게 더하시리라 (누가복음 12:29-31)

희년은 하나님 나라의 전조였다. 예수님의 이 권고를 하나님 나라 대망이라는 틀 속에서 보면 이해가 쉽다. 위의 본문을 존 하워드 요더(John Howard Yoder)는 다음

---

[77]김호경, 391-2.

과 같이 해석 한다.[78]

> 6일동안(혹은 6년동안) 부지런히 일한다면, 하나님이 너와 너의 가족들을 돌보시리라 믿어도 좋다. 그러므로 걱정하지 말고 땅을 묵혀 두어라. 씨도 뿌리지 않고, 곡식을 곡간에 모아들이는 일도 없는 하늘의 새들에게 하시는 것처럼, 하나님은 너희들의 필요를 채우실 것이다. 안식일(년)을 지키지 않는 이방인들이라고 해서 결코 너희보다 부유하지 않다.

존 하워드 요더는 이와 같이 누가복음 12:29-31절의 말씀을 희년의 휴경년 규정으로 해석한다. 그리고 희년의 또 다른 증거로 주기도문의 내용을 언급 한다.

> 우리가 우리에게 죄 지은 모든 사람을 용서하오니 우리 죄도 사하여 주시옵고 (누가복음 11:4)

요더는 주기도문에 쓰인 죄라는 단어는 빚이며 '용서하다'는 단어는 '탕감하다'는 ἄφєμι로서 '우리가 우리에게 빚진자를 사해 준 것처럼 우리의 빚을 사해 주옵소서' 라고 번역해야 한다고 말한다. 예수님이 자주 사용하시는 ἄφєμι는 '면제하다, 내보내다, 해방하다, 탕감하다'등의 의미를 갖는 것으로 희년과 관련된 문맥에서 자주 사용된다. 주기도문의 기도문을 이와 같이 직역한다면 주기도문은 진정한 의미의 희년 기도라 할 수 있다.[79]

요더는 이어서 '정직하지 못한 청지기 비유'(누가복음16:1-13)를 언급한다. 예수님 당시 팔레스틴의 유대인들은 헤롯대왕의 아들들, 그리고 로마 정복자들의 요구로 인해 한때 자신의 농토를 소유하고 있었던 이들은 대부분 자유를 빼앗기고, 과중한 세금을 바치기 위해 땅을 저당잡고 종과 별반 다를 바 없는 신세로 전락하고 말았다. 기름이나 밀이나, 동일한 종류의 물건으로 그들의 주인에게 바쳐야 했던 의무량은 종

---

[78]John Howard Yoder, 116-7.

[79]Ibid., 116-9.

종 그들이 거둔 수확의 절반 혹은 그 이상을 넘기기도 했다. 이스라엘 농부들의 상황을 악화시키는 또 다른 해악이 있었는데 바로 중간 단계의 징수인들이다. 이들은 주인과 계약을 맺고 빚을 받는 역할을 담당했다. 이들은 소작농들에게 그 자체로도 무거운 짐이었던 임차료, 빚, 그리고 세금을 훨씬 웃도는 액수를 마음대로 징수 하였다. 이러한 배경속에 예수님은 불의한 청지기의 비유를 말씀하신다.[80]

자기의 맡은 소작인들을 착취하는데 만족하지 못한 그는 허위로 기재된 장부를 보여 줌으로써 주인의 재산 또한 횡령하고 있었다. 그러나 그의 속임수는 발각되고 주인으로부터 횡령한 돈을 갚을수 없자 소작인들의 부풀려 놓은 빚을 본래의 액수대로 회복 시켜주었다. 기름 백말 대신 오십말, 밀 백석대신 팔십석과 같은 식이다. 이런 그의 행동은 그에게 진정한 부를 획득하게 될것이다. 곧 지금까지 당했던 이들의 감사와 우정을 얻게 된 것이다. 가난한 자들 중 한 가난한 자, 사람들 중 한사람이 되어 이제 그는 형제로서 사람들의 가정에서 영접을 받을 것이며, 이런 환대는 영원까지 이어질 것이다. 이것이 바로 예수님께서 말씀하시는 하나님 나라의 기쁨이었다. '불의의 재물로 친구를 사귀라', '내가 선포하는 희년을 실천하라. 너희에게 빚진 자들을 자유롭게 함으로써, 하나님 나라에 합당한 자가 되지 못하게 너희를 속박하는 굴레에서 자유롭게 되라.'고 예수님은 말씀하시는 것이다.

존 하워드 요더(John Howard Yoder)의 언급처럼 누가복음은 희년의 모티브들을 많이 제공하고 있다. 누가복음에서 그려주는 예수님의 하나님 나라는 희년의 실천으로 통해 주어지는 해방이다.

5) 정리하면서

희년 제도의 근본 정신은 가난한 자들과 사회의 소외계층을 위한 하나님의 배

[80]Ibid., 125-7.

려와 사랑이다. 하나님은 주기적인 희년 제도를 통해서 이스라엘 백성들이 대대로 가난이 세습되지 못하도록 사회의 안전장치를 마련 하셨다. 노예와 과부 그리고 고아들을 향한 율법의 세심한 베려는 하나님의 긍휼하심을 엿보게 된다. 이들이 희년에 선포되는 해방의 기쁨과 즐거움은 곧 메시야의 도래로 인해 누리게 될 이스라엘의 정치적, 영적 해방과 비교 되었다.

역사적으로 희년 제도가 주기적으로 시행되었는지 정확히 알 수 없지만, 희년의 주기성과 해방의 개념은 점차적으로 영성화 되어 메시야 사상으로 발전했다. 그리고 예수님은 자신의 공생애 첫 시작 설교를 희년의 도래를 선포하심으로서, 자신의 메시야 됨을 선언하셨다. 그리고 예수님은 자신의 삶 전체를 통해 가난한 자들과 사회의 약자들을 섬김으로써 구체적으로 희년의 삶을 친히 구현 하시면서 자신이 건설하고자 하시는 하나님 나라의 정체성을 규정하셨다.

교회는 예수님의 뜻을 계승해서 사회의 가난한 자와 장애자들 그리고 사회의 약자들에게 더 가까이 나아가서 그들을 구체적으로 섬기고 보살펴야 할 것이다.

2. 신학적 접근

구약의 희년 규정은 사회의 약자들과 소외계층을 위한 하나님의 배려였고 안전장치였다. 예수님의 하나님 나라는 구약의 희년 정신이 실현 되는 곳이며, 하나님의 긍휼과 사랑이 모든 사람들에게 차별 없이 임하는 샬롬의 처소였다. 예수님의 이런 비젼은 오늘날 교회가 성취하고 실현시켜야 할 중요한 사명이다.

자본주의의 발전과 신 자유주의의 풍토 속에 존재하는 현대의 기독교는 개인주의와 세속주의의 깊은 병리 현상을 드러내고 있다. 사회는 갈수록 빈부의 격차로 인해 양극화가 심화 되고 있다. 현 시대는 희년 정신의 실천을 교회에 요구하고 있지만 교회는 실천과 순종이 없다. 이런 때에 본 연구자는 ‘타자를 위한 교회’의 이론과 함께 실천과 순종을 강조 했던 본회퍼의 교회론을 살펴 보는 것이 의미가 있다

고 여겨진다.

1) 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer) 의 신학

본훼퍼는 독일 고백교회의 목사이다. 고백 교회가 마틴 루터(Martin Luther) 의 신학에 기반을 두고 있다는 점에서 본훼퍼는 루터란 이다.[81] 그는 성경 다음으로 마틴 루터(Martin Luther)를 가장 중요한 신학적 권위로 간주 했다. 그러므로 루터의 신학이 철저히 기독론 중심인 것처럼 본훼퍼의 신학 역시 기독론 중심적이다. 본훼퍼의 교회론과 그의 윤리학을 바로 이해하기 위해서는 먼저 그의 기독론을 바로 이해할 필요가 있다.

(1) 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 기독론

전통적인 기독론이 가졌던 중심적인 질문은 "Cur deus homo? 왜 하나님은 인간이 되셨나?(Anselm) 혹은 "Ut quid enim descendebat? 하나님은 왜 인간으로 오셨나? " (Irenaeus) [82]하는 Why?의 질문과 어떻게 하나님과 인간이 그리스도안에 공존하는가? 하는 How?의 질문이 중심을 이루었다. 현대의 자유주의는 예수가 무엇을 행하셨는가? 하는 그리스도의 업적 즉 What?에 중심해서 신학이 이루어져 왔었다. 그러나 본훼퍼는 전통적인 기독론의 질문은 언제나 형이상학적인 사변으로 이끌고 갈 위험성이 많다고 생각했다.[83] 그리고 그리스도의 인격보다 업적에서 신학을 행하는 자유주의 신학도 문제점이 많다고 여겼다.

본훼퍼는 루터가 행한 그리스도의 인격이 그의 업적을 해석하는 기본적 방향을 계승한 종교개혁의 기독론과 바르트의 기독론에 근거하여 그리스도의 존재론적 질문

[81]J. Philips, *Christ for us in the Theology of D. Bonhoeffer* (New York: Harper and Row, 1967), 202.

[82]http://www.cion.kr/board.php?board=forum&page=5&command=body&no=19 (2010, 5, 15)

[83]Martin E. Marty, *The Place of Bonhoeffer* (New York: Association, 1962), 282.

을 던짐으로 시작한다. 곧 '예수는 누구인가?' 하는 Who?의 질문을 던진다.[84] '오늘날 예수 그리스도는 우리에게 누구인가?' 본훼퍼는 자신의 삶과 삶의 한 복판에서 계속 해서 묻고 있었던 질문 이었다. 이 질문은 또한 Where?를 품고 있기도 하다. 이것은 하나님 이면서 인간이신 그리스도의 인격에 대한 질문이며, 또한 이 땅에 살아가는 나와 세상에 관계하는 그리스도의 관계론적 질문이다. 그리고 본훼퍼의 모든 신학은 이 질문의 해답과 연관을 맺고 있다.

① 나를 위한(pro me) 존재

그리스도의 사역으로부터 위격으로 갈 수 없다는 진술은 역사적 연구의 결과로부터 예수의 인격과 초월성이 증명될 수 없고 오히려 그리스도의 인격이 전제됨을 통해 그의 사역이 이해 된다는 것을 뜻한다. 인격이 업적을 해석해야 한다는 루터의 기본 명제를 계승하는 본훼퍼는 바울의 말을 언급하며 역사적 예수를 지금 현존하시는 그리스도로부터 분리하면 '우리의 신앙은 헛것이요 착각이다.'라고 말한다.[85]

본훼퍼는 '낮아진 자' 와 '높아진 자' 의 문제는 그리스도의 인성과 신성의 문제가 아니라 '하나님이 인간으로서 존재하는 양식'으로 인간이 된 자가 존재하는 방식 이다 고 말한다. 본훼퍼에게 있어서 문제는 어떻게 하나님이 낮아진 인간이 될 수 있는가? 가 아니고 이 낮아진 하나님-인간은 누구인가? 이다.[86]

그리스도는 인간이시기 때문에 그는 시간과 공간 속에 현존한다. 예수 그리스도는 하나님이기 때문에 그는 영원히 현존한다.[87] 그러므로 예수 그리스도는 오늘 지금 교회 속에 현존한다. 예수 그리스도가 교회 안에서 특정한 시간과 장소에 현존한다는

---

[84]Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center* (New York: Harper and Row, 1966), 31.

[85]박봉랑, *그리스도교의 비종교화: 본회퍼 연구*(서울: 대한기독교서회, 1998), 292.

[86]Ibid., 110.

[87]D. Bonhoeffer, *본회퍼의 그리스도론*, 이종성 역(서울: 대한기독교서회, 1992), 60.

것은 하나의 온전한 신-인의 인격이 있다는 사실 때문이다. 본훼퍼는 '하나님-인간'의 현존이 지금 여기에서 어떻게 가능한가? 를 문제 삼는 'How?'는 우리가 풀 수 없으니 우리는 이 '하나님-인간'이신 예수 그리스도의 인격이 지니는 구원론적 구조를 말하는 것으로 만족해야 한다고 말한다.

'하나님-인간'이신 그리스도께서 그의 인격을 믿는 성도들과 연합하여 교회라는 시공간 안에 현존하신다. 그리고 본훼퍼는 그리스도께서 '나를 위한'(pro-me)이라는 인격 구조 속에 현존하신다고 말한다.[88] 즉 그리스도가 진정 그리스도가 될 수 있는 것은 나와의 관련 속에서 가능한 것이다. 예수 그리스도라는 것은 예수가 '나를 위한 존재'가 되기 때문이다. 계속해서 본훼퍼는 그리스도의 낮아짐의 형태로 존재하는 나를 위한 현존의 세가지는 '말씀, 성례전, 그리고 공동체' 이다. [89]고 말한다.

첫째, 그리스도는 말씀으로서 교회 안에 현존한다. 그리스도안에 하나님의 로고스가 인간의 로고스 안으로 들어왔다. 하나님의 말씀이 뚫고 들어와 인간의 말이라는 수욕을 감당하고 있는 것으로 이것이 예수 그리스도의 낮아짐이다. 또한 그리스도는 선포되는 말씀으로 교회 안에 현존하고 있다. 설교에 들어있는 인간의 말은 하나님의 자발적인 연합에 의해서 하나님의 말씀이다. 본훼퍼는 '내가 하나님의 말씀을 선포하고 있다는 것을 알지 못한다면 나는 설교할 수 없다'와 '내가 하나님의 말씀을 선포하고 있지 않다는 사실을 알지 못한다면 나는 설교할 수 없다'고 하였다.[90]

둘째, 그리스도는 성례로서 현존한다. 성례는 그 자체가 복음 선포이기 때문에 하나님 말씀이 된다. 성례는 '하나님-인간'이신 분의 낮아짐의 행위이며, 성례안에서

[88]Ibid., 65.

[89]Ibid., 68.

[90]Eberhard Bethge, *그리스도론*, 조성호 역(서울: 종로서적, 1981), 68-70.

의 말씀은 육신을 입은 말씀이다.[91] 본훼퍼는 성례가 말씀이라는 종교개혁 신학의 전통을 따른다.[92] 그는 어떻게 물질적인 형태를 지닌 피조물이 성례가 될 수 있는가? 라는 질문에서 말씀이신 하나님이 먼저 부름의 말을 걸어오는 것을 통하여 나를 위한 그리스도의 현존이 가능한 것처럼, 성례 역시 하나님이 타락한 피조물에게 먼저 오셔서 말씀을 건네시고 그분의 특수한 말씀으로 어떤 요소에 이름을 불러주고 거룩하게 했기 때문이라고 한다.

셋째, 예수 그리스도는 말씀으로서 말씀 속에, 성례로서 성례 속에 현재하는 것처럼, 공동체로서 공동체 안에서 나를 위한(pro-me)존재로서 현존한다.[93] 예수 그리스도의 승천과 재림 사이에 있는 교회는 그의 형태이며, 진정 그의 유일한 형태이다. 그리스도는 말씀이시고 그 말씀을 통하여 공동체라는 형태를 창조 하신다. 따라서 공동체는 말씀을 받는 그릇 정도가 아니라, 공동체 자체가 계시요, 하나님 말씀이다. 본훼퍼는 '성례이신 그리스도는 공동체로서 그리고 공동체로서 존재 하신다.'고 본다. 성례는 원래 말씀을 넘어서는 육체적인 형태가 있다. 이러한 면에서 '공동체는 그리스도의 몸이다.' 여기서 몸이라 함은 단지 몸에 붙어 있는 어떤 기능적인 개념이 아니라, 지극히 높으심과 수욕 가운데 현존하시는 그리스도의 존재 양식을 나타내는 말이다. 그리스도는 공동체의 머리가 되실 뿐 아니라 그분 자신이 공동체이다. 따라서 그리스도는 머리인 동시에 모든 지체도 된다.[94]

이상에서와 같이 본훼퍼는 '그리스도가 자신을 위해서 스스로 존재하지 않고

---

[91]Ibid., 70.

[92]박봉랑, 288.

[93]Eberhard Bethge, 79.

[94]Ibid.

‘나를 위한(pro-me)’ 그리스도로 존재한다.’고 말한다.[95] 그리스도가 진정 그리스도가 될 수 있는 것은 나와의 관련 속에서 가능한 것이다. 하나님-인간이신 그리스도는 ‘나를 위한(pro-me)’이라는 구조 속에서 현존하신다. 그리스도는 나를 위해 말씀으로 성례로 그리고 교회 공동체로 현존 한다. 이런 면에서 그의 기독론은 철저히 교회론적이다.

1927년 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 제베르크의 지도하에 그의 박사학위 논문을 ‘성도의 교제: 교회의 사회학에 대한 교의적 탐구’라는 제목으로 제출했다. 그는 이 작품에서 계시와 교회를 긴밀히 연결 시켰다. 바르트는 이것을 가르켜 ‘신학의 기적’이라고 극찬을 했다.[96] 바르트의 극찬처럼 본훼퍼의 신학의 출발점은 언제나 교회였다. 그에게 교회는 ‘그리스도-인격, 교회로서 현존하는 그리스도’ 였다.

(2) 타자를 위한 존재

‘그리스도는 오늘 우리에게 도대체 누구인가?’ 이 질문에 대한 대답을 ‘옥중서간’의 ‘어떤 저서의 초안’에서 발견할 수 있다. 거기에서 본훼퍼는 ‘예수는 타인을 위한 존재’라고 하였다.

> 예수 그리스도와의 만남, 그것은 인간의 전존재의 전환이 일어나는 경험이요, 예수는 오직 타자를 위해 존재한다는 경험이다. 예수가 타자를 위해 존재 한다는 것은 초월 경험이다. 자기 자신으로부터 자유에서, 죽기까지 타자를 위해서 존재하는 것에서 비로소 전능, 전지, 편재가 유래한다......[97]

‘타자를 위한 존재’는 그리스도론적 의미에서 예수 그리스도의 대리행위를 말한다. 그리스도의 ‘대리행위’ 개념은 본훼퍼의 중심적 주제 가운데 하나이다. 그리스도

---

[95]Marty E. Martin 외, *기독교 신학자 핸드북*, 신경수 역(서울: 크리스찬 다이제스트, 1993), 487.

[96]Dallas M. Roark, *Dietrich Bonhoeffer* (Texas: Word Books, 1972), 14-5.

[97]Dietrich Bonhoeffer, *옥중서간*, 고범서 역(서울: 대한기독교서회, 2000), 229.

의 대리행위는 타자를 위해 그가 십자가를 통하여 보여준 고난의 사랑이다. 죄 없는 그리스도가 타자의 죄와 형벌을 짊어 지셨고 결국 이 대리적 사랑이 승리했다. 이 대속개념은 윤리적 개념이 아니라 신학적 개념이다. 그리스도의 대리행위를 통하여 새 인간이 창조되고 결속되었다. 본훼퍼는 인간이 하나님의 사랑을 받아 들이기 위해 도덕적 입장을 버려야 한다고 말한다. 인간 스스로는 홀로 죄를 감당할 수 없다. 그것은 하나님이 주신 선물이다. 하나님은 그리스도 안에서 인간이 되어 인간을 위해 인간의 죄 짐과 고난을 스스로 짊어진 존재로 계시 되었다.

본훼퍼는 이처럼 루터의 십자가 신학을 받아들였고 진정한 기독교의 하나님을 고난 받는 십자가에서 찾았다. 본훼퍼는 루터의 십자가 신학을 타자를 위한 예수의 모습으로 이 세상 속에 구체화 시켰다. 그에게 있어서 예수 그리스도의 성육신, 십자가의 죽음, 부활은 분리되지 않고 함께 한다. 십자가 신학은 세상적 삶 속에서 그리스도의 고난에 참여하는 것이다. 그러므로 본훼퍼가 말하는 '타자를 위한 존재 예수'는 세상을 위해 타자와 더불어, 그리고 타자를 위해 고난에 참여하는 예수 그리스도, 곧 교회이다.

(2) 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 십자가 신학

디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 처음부터 끝까지 루터 신학의 영향하에 있었다. 루터는 자신이 제시한 신학적 입장을 '십자가 신학'이라 불렀고 당시 스콜라주의 신학을 '영광의 신학'이라 불렀다. 루터는 어떠한 경우에도 인간의 행위를 통해서 하나님께로 다가갈 수 없고, 구원은 하나님의 절대적인 은총이라고 주장했다.[98] 본훼퍼는 이런 루터의 기조 위에 한걸음 더 나아가 '예수 그리스도 안에는 신의 현실과 세계의 현실, 두 공간 사이의 구분이 없다.'고 말한다. 본훼퍼에게 있어서 현실

---

[98]김영한, "*영광신학의 설교와 십자가 신학의 설교*", 한국개혁신학회 26권(서울: 2009. 5), 15.

은 항상 하나이다. 그에게 항상 결단의 장소인 현실은 눈에 보이는 현실이 아니다. 현실은 지금 이 세상이라는 우리에게 주어진 현실을 뜻하지 않는다. 이 현실은 '그리스도의 현실'을 의미한다. 그는 인간 스스로가 자연적인 인간학을 구축할 수 없다고 생각했다. 새로운 가치의 추구도 자신에게서 찾는 것은 불가능하다. 지금 우리를 둘러싸고 있는 이 근원적인 현실은 오히려 극복되어야 할 비현실이다. 본훼퍼가 말하는 현실은 그리스도의 현실이며, 그리스도 안에서 스스로를 계시하시는 하나님의 현실을 의미한다.[99] 세상의 모든 현실은 하나님의 현실에 의해서만 현실을 가진다. 그리스도를 통하지 않는 현실은 추상일 뿐이다. 본훼퍼에게 세계는 하나이고, 이 하나의 세계는 바로 그리스도의 세계이다.

> 예수 그리스도를 통하여 하나님의 현실은 이 세계의 현실 속에 들어왔다. 하나님의 현실과 마찬가지로 세계의 현실의 문제가 동시에 그 답을 얻는 장소는 오직 예수 그리스도의 이름에서 드러났다. 만물이 하나님과 세계가 그 이름 안에 포함되어 있다. 그 안에서 만물이 유지 된다.(골1:16) 이제부터는 예수 그리스도를 말하지 않고는 하나님에 대해서도, 세계에 대해서도 올바르게 말할 수 없게 되었다. 그리스도를 생각지 않는 현실 개념은 모두 추상적인 것이다.[100]

이제 인간은 그리스도 안에서 하나님의 현실과 세계의 현실에 동시에 참여할 수 있는 기회를 얻게 되었다고 본훼퍼는 말한다.

예수 그리스도가 인간의 본성을 취하셨다는 것은 현실의 인간에 대한 하나님의 긍정(ja)이다. 그리고 예수 그리스도의 십자가 안에서 모든 인류에 대한 하나님의 심판이 선고 되었다. 본훼퍼는 빌라도가 가시 면류관을 쓰고 홍포를 걸친 예수를 가르켜 군중에게 '이 사람을 보라'고 했던 상징적 표현을 인용하며 다음과 같이 쓰고 있다.

---

[99]김동건, *현대신학의 흐름: 계시와 응답*(서울: 대한기독교서회, 2008), 324-7.

[100]Dietrich Bonhoeffer, *기독교 윤리*, 손규태 역(서울: 대한기독교서회, 1974), 166-7.

> 이 사람을 보라! 하나님에 의해서 심판 받은 인간을 보라! 비참하고 고통스러워 하는 모습을 이것이 세계의 화해자의 모습이다. 인간의 죄는 그의 위에 떨어졌다……오직 하나님이 하나님 자신에게 심판을 행함으로써만 하나님과 세계, 인간과 인간 사이에 평화가 이룩될 수 있다…..그리스도에게 일어난 사건은 그의 안에서 모든 인간들에게 일어났다. 오직 십자가에 못 박힌 인간만이 하나님과의 평화를 누린다. 십자가에 달리신 분의 모습 속에서 우리는 우리 자신을 알아보고 발견한다. 하나님에 의해서 용납되고 십자가에서 심판 받고 화해되는 것, 이것이 인간의 현실이다.[101]

그리스도는 십자가를 지심으로 하나님과 인간을 화해 시키신 분이다. 그는 성공한 자의 모습이 아닌 실패자의 모습으로 우리 앞에 나타나신다. 십자가에 달리신 그리스도의 모습은 성공을 척도로 삼는 모든 사고방식을 무효화 시킨다.

본훼퍼는 계속해서 '이 사람을 보라'고 말한다. 그는 사망을 이기고 부활하신 분이기도 하다.

> 이 사람을 보라, 하나님에 의해서 용납되고, 심판받고, 새로운 생명에로 일깨워진 인간, 부활한 사람을 보라! 인간에 대한 하나님의 사랑은 죽음보다 강하다. '생명이 승리를 얻고 죽음을 이겼다.'…성육신 하시고, 십자가에 달려 죽고, 부활한 예수 그리스도 안에서 인간은 새로워 졌다. 그리스도에게서 생긴 사건은 모든 사람의 사건이다. 왜냐하면 그는 참 인간이었기 때문이다. 새로운 인간이 창조 되었다.[102]

본훼퍼는 하나님에 의해서 용납되고 심판 받고 새로운 생명으로 일깨워진 인간, 그가 바로 예수 그리스도이고, 그 안에 있는 모든 인간이며, 우리 자신이라고 말한다. 결국 예수 그리스도의 모습이 하나님과 화해된 세계 안에 초래된 모든 형성 (gestaltung)의 근원이 된다. 인간이 되고, 십자가에 달려 죽고, 부활한 인간의 유일한 모습과 같은 모습이 되는 것으로서의 형성만이 존재한다.[103] 성육신 하신 분처럼 형성되고 모습을 갖추는 것, 십자가에 달려 죽은 분과 같은 모습이 되는 것, 부활 하신

---

[101]Ibid., 64-5.

[102]Ibid., 66-7.

[103]Ibid., 69.

분과 같은 모습으로 형성 되는 것, 이것이 참 인간이 되는 것이다.

본훼퍼는 십자가의 그리스도를 통하여 인간은 하나님 앞에서 새롭게 창조 되었다고 말한다. 그리스도의 십자가와 부활, 고난과 죽음, 부활하심은 본훼퍼의 설교 및 신학사상의 중심 주제들이었다. 그리고 참된 인간의 형태를 지니신 그분은 단지 작은 무리 안에서만 그 모습을 얻게 되는데, 이것이 교회이다.[104]

(3) 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 교회론

본훼퍼는 핑겐발데 신학교에서 2년간 공동생활을 한다. 이 과정에서 '신도의 공동생활', '성도의 교제', '행동과 존재', '그리스도론'과 같은 저서를 집필하게 된다. 그는 '성도의 교제'와 '행동과 존재'를 통하여 교회론을 이론화 했을 뿐 아니라 '신도의 공동생활'을 통하여 실천 하였다.[105] 이 저서들에서 본훼퍼는 '교회 공동체로서 존재하시는 그리스도' 개념을 심화시키게 된다. 예수 그리스도 안에서 하나님은 인간들과 긴밀하게 결합 되셨다. 이것을 본훼퍼는 '신도의 공동생활'에서 이렇게 말한다.

> 그리스도인은 형제의 짐을 집니다. 그는 형제를 용납하는 것입니다. 나 아닌 사람이 정말 형제가 되고 지배의 대상이 되지 않는 것은 그를 내가 질 짐으로 받을 때 뿐입니다. 인간이라는 짐은 하나님께도 너무 무거워서, 십자가에서 그 짐을 질 수 밖에 없으셨습니다. 하나님은 인간을 예수 그리스도 몸에서 진정 용납하셨습니다. 그리하여 그는 어머니가 자식을 목자가 잃은 양을 품에 안 듯이 사람을 품에 안으십니다. 하나님이 인간을 둘러 메셨을 때, 사람은 하나님을 땅에 짖 눌러 버렸습니다. 그러나 하나님은 그들과 함께 계셨고 그들은 하나님과 함께 있었습니다. 이렇게 인간을 용납하심으로 하나님은 그들과의 사귐을 지탱 하셨습니다. 이것이 십자가에서 성취된 그리스도의 법인 것입니다. 그리스도인은 모름지기 이 법을 받아야 합니다.[106]

1927년 '성도의 교제'에서 본훼퍼는 루터교적 교회론의 기반 위에서 교회에 대한 교의학적 연구를 시도했다. 그는 교회란 종교 공동체가 아닌 계시의 현실이라는

---

[104]Ibid., 72.

[105]이형기, *본회퍼의 신학사상: 그의 7작품을 중심하여*(서울: 장로회신학대학 출판부, 1987), 110.

[106]Dietrich Bonhoeffer, *신도의 공동생활*, 문익환 역(서울: 대한기독교서회, 1976), 132.

관점에서 교회를 설명 했다. 그에게 있어 교회란 신앙의 복종을 통해서 교회의 삶에 참여함으로써만 알 수 있는 것이기 때문이다.[107] 이렇게 본훼퍼는 교회의 본질 문제를 교회 바깥에서부터가 아니라 교회 안에서 탐구한다.

본훼퍼에게 있어서 교회란 본질적으로 '하나님의 교회'이다. 교회는 하나님이 그리스도의 대속적 죽음과 부활을 통하여 성령의 부르심으로 세우신 새로운 공동체이다. 이 공동체는 인간의 도덕성이나, 윤리에 기초한 것이 아니라 신적인 사랑에 기초한 대속적인 공동체이다.[108] 기독론에서 살펴본 것처럼 본훼퍼는 교회와 그리스도를 동일시 한다. 특히 그는 교회를 하나님께서 예수 그리스도안에서 이룩한 새 인류의 현실적인 공동체로 이해 했다.

① 공동체

베를린 학파는 기독교 공동체의 역사와 공동체 이념의 역사를 객관적 시각에서 역사적, 사회학적 관점으로 연구 했다. 그러나 본훼퍼는 이와 같은 사회학적, 역사적 상대주의를 극복하려고 했다. 그는 '그리스도교적 사회철학에 관한 문제는 순수히 교의학적인 문제이다.' 라고 말하며 교회의 사회학적인 기본 구조(grundstruktur)를 '인격', '원 상태(urstand)', '죄', '계시', '대리행위', '공동체'등의 교의학적인 기본 개념들을 들어 설명했다. 본훼퍼는 '성도의 교제'에서 '철학이나 사회학만으로는 교회의 본질을 규명 할 수 없다. 교회는 만질 수 있거나 감각할 수 있는 대상이 아니라 믿어져야 할 대상이다'[109]라고 말한다. 그러나 본훼퍼는 이러한 철학이나 사회학적인 개념을 사용하여 그의 신학을 펼쳐보려 했다는 점에서 흥미로운 인물이기도 하다.

본훼퍼는 모든 공동체의 개념이란 인격의 개념과 관계되어 있다고 보았다. 이

---

[107]Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints* (New York: Harper & Row, 1963), 89.

[108]김영한, *기독교사상: 현대신학의 교회론-부룬너, 몰트만, 본훼퍼를 중심으로*(서울: 기독교서회, 1993), 228.

[109]Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints*, 196.

말은 즉 공동체의 구성에 대한 질문의 해답은 그 공동체를 구성하고 있는 개인들이 누구인지에 관하여 물을 때에만 해답을 얻을 수 있다는 말과 같다.[110] 그는 인격과 공동체의 개념, 하나님과 공동체는 상호간에 근본적으로 분리할 수 없는 관계가 있다고 보았다. 본훼퍼는 전통적인 인식론적 주, 객(subject, object)의 도식으로는 결코 사회학적 범주에 도달할 수 없다고 생각했다. 그는 인격의 개념을 동적으로 파악하기 위해 시간의 개념이 필요하다고 말한다. 사람은 다른 사람으로부터 말이 걸려오는 순간에 그의 인격은 책임적이 되며 결단에 직면하게 된다. 특히 본훼퍼는 기독교의 인간 인격의 형성은 초월하신 하나님의 인격과의 관계 속에서 또한 하나님의 인격에 대한 거부나 복종 속에 형성된다고 보았다.

본훼퍼가 베를린 대학에서 1932-1933년 겨울 학기에 강의한 '창조 타락 유혹'에서 그는 존재유비(analogia entis)[111]를 거부하고 관계유비를 제시한다.[112] 그는 기본적으로 칼 바르트(Karl Barth)의 신앙유비[113]를 충실히 따르면서 인간존재의 사회적 관계성을 포함한 관계유비를 설명한다. 이는 1920년대에 관념론적 철학에 대한 항거로서 등장한 '나-너'철학[114]을 수용한 것이다. 본훼퍼는 인격, 공동체, 하나님이 개념적으로 서로 긴밀한 관계 속에 있다고 보았다. 그리스도 안에서 계시된 하나님이 철저히 인간과의 관계 속에서 규정 되듯이 인격도 타인과의 만남의 관계 속에서 규정 된다. 그리

[110]Ibid., 22.

[111]가톨릭 신학에서는 존재유비를 말한다. 즉 본질과 존재 사이에 차이가 있는 인간의 전체성과 본질과 존재가 일치하는 하나님의 전체성은 유사하다.

[112]Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Temption* (London: SCM Press, 1966), 38.

[113]칼 바르트(Karl Barth)는 인간이 하나님의 말씀을 이해할 수 있는 근거가 존재유비나 인간적인 접촉점에 있지 않고 하나님의 계시와 이에 대한 신앙에 있다고 보았다. 하나님의 은총과 신앙을 통해서만 인간은 하나님을 인식할 수 있고 하나님과 친교할 수 있다는 신앙유비를 말했다.

[114]디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 주로 에버하르트 그리스바흐의 '나-너'철학을 수용 했지만 그리스바흐가 '나-너'관계를 절대화함으로써 다시 인격주의적 관념론에 빠질 위험이 있음을 비판하고 나-너 관계를 그리스도론적 교회론에로 편입시켰다.

고 그는 인격이 생겨나는 '나-너'관계의 만남은 하나님을 통해서만 이루어 진다고 보았다. 그리고 이러한 '나-너'의 만남이 이루어 지는 자리가 교회 공동체라고 말한다.

본훼퍼는 인간적인 '너'는 하나님의 '너'의 형상이라고 한다. 즉 아무도 자기 자신이 다른 사람을 '나'로 만들 수가 없고, 책임을 느끼는 도덕적 인격도 만들지 못한다. 다만 하나님이나 성령님께서 구체적인 '너'(thou)에게 오셔서 역사 하실 때에야 비로소 타인이 나에게 대하여 '너' (thou)가 되며, 거기에서 나의 '나'가 형성되는 것이다. 그리고 모든 인간적인 '너'는 신적인 '너'(divine thou)의 형상이 되는 것이다.[115]

따라서 본훼퍼의 이러한 사고에서 타자는 존귀한 존재가 된다. 왜냐하면 하나님의 '너'가 하나님 자신이 뜻하시고 만드신 인간적인 '너'를 창조하게 되므로, 인간적인 '너'는 하나님의 '너'와 마찬가지로 참되고 절대적이고, 거룩하기 때문이다.[116]

위의 본훼퍼사상을 정리해 보면 다음과 같다. 구체적인 삶에서 인격이란 하나님에 의해서 만들어진다. 사회의 기본적인 범주는 나와 너의 관계이다. 객체적인 타인은 '너'이지만 하나님의 '너'이다. 그래서 순간(moment) 안에서 타인(other)을 통해 계속적으로 인격이 형성 되어 진다. 타인과 나 사이의 진정한 관계란 하나님과 나 사이의 관계를 확실히 알게 해 준다. 하나님의 사랑의 계시 안에서 나는 하나님의 '나'를 알게 되고, 같은 사랑 안에서 타인도 알게 된다. 바로 이것이 본훼퍼의 교회 개념인 것이다.[117] 그리고 그는 이웃에게 그리스도로 나타나는 것이 하나님의 참된 형상과 인간의 인격, 사회성을 완성하는 길로 여겼다.

본훼퍼는 퇴니스의 정의에 따라 그 자체가 목적이 되는 '공동체'와 그 자체가 목적의 수단이 되는 '사회'를 구분 했다. 그에 의하면 가정, 국가, 교회는 공동체 이

---

[115] Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints,* 36.

[116] Ibid.

[117]Ibid., 37.

고, 회사, 클럽, 정당은 사회이다. 사회는 목적 구조로서 그 목적은 개인적인 욕구이다. 그러나 결혼, 가정, 국가에서의 참된 공동체는 하나님으로부터 오고, 하나님에게로 간다. 공동체는 하나님 안에서 하나님 뜻에 의해서 세워졌다. 이런 의미에서 본훼퍼에게 공동체란 그리스도의 몸이 될 수 있는 것이다. 또한 그의 신학에서 그리스도는 공동체의 머리가 될 뿐만 아니라 공동체 자체가 되시기도 하는 것이다. 이처럼 그리스도와 교회는 동일시 된다. 이는 루터파의 '유한은 무한을 포함할 수 있다'는 신학적 입장을 잘 보여준다고 하겠다.[118]

본훼퍼는 그의 초기 작품인 '성도의 교제'를 통하여 교회 공동체를 사회학적으로 연구하고 교회의 존재 근거를 그리스도의 대리적 죽음에서 찾음 으로서 교회의 참된 형태를 제시 했다. 그리스도가 인류를 위해 고난 받고 죽은 대리적 존재였듯이 교회 공동체의 본질적 구조는 '더불어 있음'과 '서로 위함'이다.

김영한은 본훼퍼가 지녔던 교회의 사회적 구조를 5가지로 정리해서 설명한다.[119]

첫째, 교회는 성령의 활동 장소이다. 그리스도는 그의 몸인 교회 안에 현존한다. 성령은 그리스도의 영이므로 성령의 활동 장소는 교회이다. 따라서 성령은 성도들의 사귐으로서 교회안에 활동한다.

둘째, 교회 안에서 개인은 특수하다. 각개인은 단순한 전체 중의 한 부분이 아니다. 오히려 하나님의 예정에 의해 선택되고, 성령과 그리스도를 소유한 특수한 존재이다.

셋째, 교회는 사랑의 공동체이다. 성령은 그리스도의 십자가와 부활에서 계시된 하나님의 사랑을 사람들의 마음속으로 가져다 준다. 성령은 신앙과 사랑의 새로운 공동체를 창조한다. 기독교의 사랑은 도덕적 명령이나, 인도주의적 개념이나, 감상주의

[118]박재순, *하나님없이 하나님 앞에*(서울: 한울출판사, 1993), 63-4.

[119]김영한, *기독교사상: 현대신학의 교회론-부룬너, 몰트만, 본훼퍼를 중심으로*, 228-9.

적 동정과는 무관하다. 이것은 단지 그리스도에 대한 신앙을 통해서만 그리고 성령의 활동으로 통해서만 가능하다. 이 공동체의 사랑은 이제 구체적이고 현실적인 이웃 사랑으로 나타난다.

넷째, 교회는 성도의 교제이다. 이 교제는 사랑의 사귐이다. 이때 사귐이란 '서로 같이 있음'이고, '서로를 위해 있음'이다. 성도의 교제란 서로 같이 있는 공동의 삶에서 서로의 짐을 대신 지는 삶이다. 개인은 혼자서 하나님 앞에 마주 서 있는 것이 아니라 성도의 사귐 속에 있다. 개인은 성도의 교제에 참여할 때에만 하나님과 사귐을 갖는다. 그래서 본훼퍼는 개인 기도도 자기 자신에게 속하는 것이 아니라 교회에 속한다고 생각했다. 개인은 중보기도 속에서 이웃, 타자의 곤궁에 참여한다. '그의 중보기도 속에서 그는 그의 이웃에 대해 하나의 그리스도가 된다.'고 말했다.[120]

다섯째, 교회는 통일속에 있는 공동체이다. 교회의 통일은 한 하나님, 한 주님, 한 성령님, 한 말씀, 한 세례 그리고 한 성찬에 참여하는 것에 기인한다.[121]

김영한의 지적처럼 본훼퍼는 교회의 본질을 이루는 사랑이 '더불어 있음'과 '서로 위함'이라고 생각했다. 그리고 이러한 구조가 계시의 현실인 그리스도안에서 교회 공동체에 주어진 것으로 생각했다.

2) 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 윤리학

1949년에 편집된 '윤리학'은 대부분 1940년부터 1943년 4월 그가 체포되기까지의 기간 동안에 쓰인 것이다. 본훼퍼가 이 책을 쓰기 위한 많은 단편을 만들어 놓고, 베트게(E. Bethge)가 편집하여 그의 사후에 발행한 것이 곧 유명한 '윤리학'이다.[122]

디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 신학적 사고가 철저히 기독론 적이었듯이

---

[120]Dietrich Bonhoeffer, *The Communion of Saints*, 133.

[121]김영한, *기독교사상: 현대신학의 교회론-부룬너, 몰트만, 본훼퍼를 중심으로*, 228-9.

[122]J. Moltmann, *본회퍼의 사회윤리*, 김균진 역(서울: 대한기독교서회, 1993), 10.

그의 윤리도 그리스도의 삶의 형태에 따라 형성하는 형성의 윤리이다. 여기서 그가 말하는 형성은 철저히 그리스도의 삶에 의해 만들어지는 형성이다.

> 예수 그리스도의 모습에 끌려 들어오는 것, 인간이 되고, 십자가에 달려 죽고, 부활한 인간의 유일한 모습이 되는 것으로서의 형성만이 존재 할 뿐이다.[123]

이처럼 본훼퍼의 형성 윤리는 그리스도를 지향하고 그리스도 안에 근거를 둘 뿐만 아니라 그리스도로부터 출발한다. 이런 점에서 도덕 철학이나 자율적 윤리와는 다르다.

> 오직 예수 그리스도께서 우리에게 작용하사 자기의 모습을 닮도록 우리를 형성하실 때에만 이 기독교 윤리는 성취된다. 오직 그리스도께서 이 기독교 윤리를 형성시키고 이것을 주시는 분이다.[124]

본훼퍼에게 있어서 형성의 원천인 그리스도는 어떤 원리나 개념이 아니다. 그는 '교사, 입법자가 아니라 인간, 우리와 같은 현실의 인간'이다. 그리스도는 어떤 이론을 사랑하는 것이 아니라 현실의 인간을 사랑하며, 보편 타당한 것에 관심을 가지는 것이 아니라 구체적인 현실의 인간에 관심을 가진다. 기독교 윤리란 예수 그리스도안에서 주어진 신적이고 우주적인 현실이 이 세계 속에서 어떻게 실현되는가를 연구한다. 이 기독교 윤리의 목적은 오늘날 예수 그리스도안에서 하나님의 현실과 세상의 현실에 참여하는 것이다.[125] 특히 본훼퍼는 교회가 세상과 구별 되면서도 이 세상은 버려진 세상이 아니라 하나님과 화해된 세상이기 때문에 세상에 대하여 적극적인 태도를 지녀야 할 것을 말하고 있다.

---

[123]Dietrich Bonhoeffer, *기독교 윤리*, 손규태 역(서울: 대한기독교서회, 1974), 69.

[124]Ibid., 70.

[125]Ibid., 71.

세상의 현실을 떠나서는 결코 크리스찬이 될 수 없다. 그리고 진정한 세상적 실존은 예수 그리스도의 현실을 떠나서는 있을 수 없다….. 크리스찬은 그리스도에게 전적으로 속해 있으면서 동시에 세상 한 복판에 서 있다.[126]

이처럼 본훼퍼의 윤리학은 추상성에서 벗어나 구체적이다. 예수 그리스도가 사회적 관계 속에서 실존 하였던 사회적 존재였던 것처럼 교회도 사회적 존재요, 사회적 관계 속에 있을 수 밖에 없다. 사회적 관계를 떠나 자기 자신 속에 폐쇠된 교회는 예수 그리스도의 교회라고 말할 수 없다.

본훼퍼는 종말적인 것만을 적대하는 과격주의와 전 종말적인 것만을 강조하여 자율적인 것, 일상적인 것, 그리고 있는 그대로의 현실에 집착하는 세속주의도 배격하며 이 양자가 항상 긴장관계에 있어야 함을 추구한다. 그는 양극단을 모두 배척하면서, 두 영역의 통일을 예수 그리스도안에서 찾는다. 즉 그리스도 안에서 하나님과 세상이 화해 되었다. 그러므로 그리스도인은 갈등의 사람이 아니라 하나된 현실에 참여하는 분열 없는 전인이다.[127] 그러나 본훼퍼는 교회와 세상의 근본적 구별을 강조한다. 그는 이러한 동일시가 완전한 동일성을 말하는 것은 아니라고 말한다. 전통적인 두 영역이론, 루터교적 두 왕국론, 자연과 초자연, 차안과 피안의 이원론은 부정되었지만 하나님의 현실과 세상의 현실, 그리스도교와 세상은 분명히 구별된다. 그리스도 안에서 하나님의 현실과 세상의 현실의 변증법적 일치가 이루어진 것이다.[128]

(1) 하나님의 위임

본훼퍼는 교회가 세상과 역동적인 긴장관계를 지니면서 적극적인 태도를 가지고 이 세상의 한 복판에서 부름 받아 해야 할 일을 논한다. 그는 계시와 신앙의 관점

---

[126]Ibid., 72.

[127]Ibid., 109-10.

[128]Ibid., 114.

에서, 성경과 그리스도로부터 노동, 결혼, 정부, 교회 네가지 위탁 명령은 하나님의 뜻이며 모든 인간에게 위탁된 명령이라고 한다.[129] 그는 위임의 근거를 그리스도의 계시에서 찾는다.

첫째, 노동. 인간은 하나님의 창조행위에 참여하기 위해 노동을 해야 한다. 누구든지 이 위임에서 면제된 사람은 없다. 노동은 하나님의 훈련과 은혜의 위임으로 존속한다.(창세기3:17-19) 인간은 땀을 흘려 땅에서 양식을 얻고, 인간의 모든 노동의 영역은 곧 농업에서부터 과학과 예술의 영역에 까지 미쳤다.(창세기4:17) 이 노동을 통하여 인간 세계와 가치의 세계가 만들어지는데 이것의 목적은 예수 그리스도를 영화롭게 하고 그를 섬겨야 하는 것이다.[130]

둘째, 결혼. 노동은 새로운 가치를 창조하듯 결혼은 예수 그리스도를 섬기기 위한 새 생명을 창조한다. 이런 면에서 결혼은 창조 과정의 참여이며 예수 그리스도를 섬기고 그 나라를 확장하기 위한 것이다. 부모는 하나님의 위탁을 받은 출산자 이며, 교육자로서 하나님의 자녀들을 위한 대리자이다.[131]

셋째, 정부(국가). 정부는 스스로가 생명과 가치를 생산해 낼 수 없다. 정부는 창조된 것을 보존할 뿐이요, 하나님의 부과하신 과제를 통하여 부여 받은 질서 속에서 창조된 것을 유지할 뿐이다. 국가는 법을 만들고 강제력을 써서라도 예수 그리스도의 현실성을 위하여 세상에 보존해야 하며 누구든지 그리스도를 위하여 국가 권력에 순종해야 한다.[132]

넷째, 교회. 교회의 위탁 명령은 예수 그리스도의 현실성을 교회의 설교와 조직,

---

[129]Ibid., 178.

[130]Ibid., 179.

[131]Ibid., 180.

[132]Ibid., 180-1.

기독교적 삶을 통하여 실현시키는 것으로 온 세상의 구원에 관심을 갖는다. 위의 모든 위탁 명령들은 통일성을 지닌다. 교회는 계시와 신앙에 입각해서 노동, 결혼, 국가에 관한 윤리를 말해야 한다. 그리고 기독교인들은 국가안에서 세상적인 삶을 살아가지만 세상 한 복판에서의 삶을 살아 갈 때 그리스도의 말씀으로 자유함을 받았다.[133]

하나님의 위임에 의하여 그리스도가 선포되는 거기에는 언제나 교회가 존재한다. 즉 정치적 권위의 영역에서도 교회는 그리스도를 선포함으로써 인간의 모든 삶이 모든 위임 속에서 의롭게 되고, 해방되도록 봉사하는 것이다.

이러한 위임 개념을 통해 본훼퍼가 원하는 인간상은 결단을 요구하는 위기적 상황의 압도적인 힘으로부터 자기를 지키고, 자신에게 맡겨진 위임, 책임을 지는 사람을 말하려는 것이다.[134]

> 누가 확고하게 설 것인가? 그것은 오직 인간의 이성, 인간의 원리, 인간의 양심, 인간의 덕을 궁극의 규범으로 하지 않고 신앙상 하나님과만 결합되어 있으며 하나님에게만 순종하고 책임 있는 행위를 하도록 부름을 받으면 그러한 것 일체를 희생할 용의가 있는 인간, 그의 생이 하나님의 물음과 부름에 대한 답 이외의 것이기를 원치 않는 책임적인 인간 뿐이다.[135]

본훼퍼가 이러한 책임적인 삶을 강조하는 이유는 그 삶의 근거가 하나님께 있으며, 그것이 그리스도의 고난에 동참하는 실천적인 삶이 되기 때문이다.

(2) 성인이된 세계, 비 종교적 기독교

본훼퍼는 1943년 4월5일 체포되어 1945년 4월9일 처형되었다. 이 기간 동안에 쓰여진 옥중서신을 베트게가 1951년에 처음 편집, 출판한 것이 '옥중서간'이다. 그는 이 책에서 '기독교란 무엇이며, 그리스도란 누구인가?'라는 질문을 스스로에게 던지

---

[133]Ibid., 182.

[134]Dietrich Bonhoeffer, *옥중서간*, 13.

[135]Ibid., 15.

고 있다.[136] 그리고는 그 어떠한 말로도 그 같은 질문에 답변할 수 있는 시대는 이미 지나갔다고 보았다.

> 우리들의 1900년에 걸친 기독교의 선교와 신학은 인간의 '종교적 선험성'위에 세워져 있네. 기독교는 항상 '종교'의 하나의 형식(아마도 참된 형식)이었지. 그런데 이 선험성이 전연 존재하지 않고, 언젠가는 그것이 역사적으로 제약된 잠정적인 인간이 정말 철저하게 무종교적(religionslos)으로 된다면 이러한 사태는 '기독교'에 대해서 어떤 의미를 가지는 것일까?[137]

디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 1900년에 걸친 기독교 신학이 그 동안에는 '종교적 선험성'위에 세워져 있었지만 지금은 종교 없는 시대에 도달 했다고 보았다. 이와 함께 내면성과 양심의 시대, 즉 일반으로 종교의 시대(die zeit der religion)도 지나갔고, 우리는 완전히 무 종교의 시대를 맞이하고 있으며, 있는 대로의 인간은 단순히 종교적으로 될 수 없음을 말한다. 시대적으로 이미 사람들은 종교 없는 시대에 살아가고 있기 때문에 종교적인 사람은 있을 수 없다. 여기에서 본훼퍼는 '종교적인 신'을 '비 종교화'해야 하는 시대가 도래 했다고 보았다.

> 대체로 13세기에 시작한 인간의 자율성을 향한 방향에 있어서의 운동은 우리의 시대에 있어서 일종의 완성에 도달했다. 인간은 모든 중요한 문제에 이어서 '신이라는 작업가설'의 도움을 빌리지 않고 스스로 처리하는 것을 배웠다. 이것은 과학과 예술과 윤리의 문제에 있어서 이미 움직일 수 없는 자명한 것이 되었다. 약 100년 전부터 그것은 가속도적으로 종교적인 문제에 대해서도 적용되게 되었다. 일체는 '신'이 없어도 여전히 잘 진행되고 있는 것 같이 보인다. 마치 과학의 영역에 있어서 '신'은 끊임없이 그 활동 범위를 억제 당하고 있으며 기반을 잃고 있다.[138]

본훼퍼는 인간의 자율과 세계의 독자성을 추구하는 계몽주의를 거쳐 이제 사람들은 이미 죽음, 죄, 고난, 허무, 불안과 같은 문제를 인간 스스로 해결하려고 하지

[136]Ibid., 159.

[137]Ibid., 212.

[138]Ibid., 190-91.

더 이상 종교는 필요치 않는 시대가 되었다고 말한다. 그리고 본훼퍼는 이 새로운 시대의 이름을 칸트(I. Kant)의 표현을 빌어 '성숙한 인간, 성숙한 시대'라고 했다.[139]

성인이 된 세계는 인간의 자율운동의 성취를 의미한다. 다시 말하면 성인이 된 인간은 '인간의 자율'속에 있는 현대인의 이름이다. 현대인은 인간사의 모든 일의 처리에 있어서 정신적인 힘, 종교의 힘을 빌리지 않고도 모든 일을 잘 처리해 나갈 수 있는 사람들이다. 현대인들은 성인된 세계에서 '마치 신이 없는 것처럼' 살게 되었다. 이제 그들에게는 하나님의 자리는 더 이상 필요치 않게 되었다.

본훼퍼는 전통교회의 변증에 대해 비판한다. 전통교회는 이런 성숙의 시대에도 인간의 궁극적인 문제, 즉 죽음과 죄책의 문제는 그대로 남으며, 그래서 하나님과 목사가 필요한 것이라고 보았다. 본훼퍼는 전통교회의 변증에서 말하는 신이란 인격적인 신이라기 보다는 '틈을 메꾸는 자'에 불과 하다고 비난한다. 본훼퍼는 세계의 성숙성을 긍정적으로 수용하면서, 전통교회의 기독교 변증이 무의미 하고, 저열하고, 비기독교적이라고 말한다.

> 무의미 하다고 하는 것은 그 공격이 어른이 된 인간을 사춘기로 다시 되돌아가게 하려는 것, 다시 말하면 그것이 사실상 이미 자립하고 있는 것이 공공연한 것에 대해서 그것을 속박하려 하고, 사실상 이미 문제가 되지 않는 문제에 끌고 들어 가려고 하는 것으로 보이기 때문이라네, 저열하다는 것은 그 경우, 인간에게 낯설고 자유롭게 긍정할 수 없는 목적을 위해서 인간의 약점이 이용되려고 하기 때문이지. 비 기독교적이라고 하는 것은 그리스도가 인간의 종교성의 어떤 특정한 단계, 즉 인간적 법칙과 바꾸어지기 때문이라네.[140]

본훼퍼는 자율적이고 성인이 된 세상의 역사적 현실을 자연스럽게 받아들인다. 성인이 된 세계에서의 성실한 사람은 '마치 신이 없는 것처럼 살아야 한다는 것'을 인식하지 않을 수 없는 것이다. 본훼퍼에 따르면 성인된 세계에서 신 없이 살아가는

---

[139]박봉랑, 507.

[140]Dietrich Bonhoeffer, *옥중서간*, 192.

인간도 결국은 여전히 신 앞에 살고 있는 인간인 것이다.

계속해서 본훼퍼는 우리들과 함께 있는 신은 우리들을 버리신 신이라고 말한다.

> 우리들과 함께 있는 신은 우리들을 버리신 신이라네(막15:34). 신이라는 작업가설 없이 우리들을 이 세계 속에 살게 하는 신은 우리가 항상 그 앞에 서 있는 신이네. 신 앞에서 신과 함께, 우리들은 신 없이 산다. 신은 자기를 이 세상에서부터 십자가로 추방한다. 신은 이 세계에 있어서는 무력하고 약하다. 그리고 신은 바로 이렇게 함으로써만 우리들과 함께 있고 우리를 도와준다네.[141]

본훼퍼가 여기서 '하나님 없이'라고 말 할 때의 하나님은 작업가설로서의 하나님, 종교적인 전능의 해결사, 개인주의적인 하나님을 말하는 것이다. 이 하나님은 종교적 인간의 관념과 감정 속에서만 전능할 뿐이지 역사적, 사회적 현실 속에서는 아무런 도움이 되지 않는 하나님이다. 그것은 자연과 법칙에 따라 사는 자율적 세상과 인간에게는 현실적으로 존재하지 않는 하나님이다.[142] 종교적 하나님의 부정은 자아의 부정이며 공동체적 자아의 긍정이다. 그것은 하나님과 인간의 고난에 대한 적극적 참여이며, 종교적 관념적 허구에서 구체적 현실로의 옮김을 의미한다. 즉 하나님 없이 사는 인간은 그리스도의 십자가의 고난, 역사적 고난의 현실 속에서 책임적으로 행동하는 성인이 된 인간이다.[143]

본훼퍼는 인간의 본질을 깨닫게 해주는 신은 그리스도이며, 그는 철저한 추방과 고난인 십자가를 통해서 인간을 도우신다. 이런 신 자신의 곤궁 때문에 인간은 종교심이나 작업가설을 뛰어 넘는 신을 만날 수 있게 되는 것이다. 이것이 바로 예수 그리스도께서 십자가를 통하여 이 세상을 섬기고, 도우시는 방법인 것이다.

본훼퍼의 글들 가운데 항상 등장하는 개념이 '하나님 앞에'이다. 이는 종교개혁

---

[141]Ibid., 212.

[142]박재순, 208.

[143]Ibid., 209.

의 슬로건 이기도 하다. 그의 '하나님 앞에'는 우리의 사고-체계 안에서가 아니라 실제로 우리에게 임재 하시는 초월적인 하나님 앞에를 의미 한다. 여기에서 '초월적인 하나님 앞에'는 형이상학적인 의미가 아니다. 단순히 피안에 계신 하나님이 아니라, 우리 가운데에 우리와 같은 자로서 우리 가까이 계시며 우리를 섬기는 하나님, 이 하나님이 본훼퍼가 강조하는 '성육신 하신 하나님'이다.[144] 또한 '하나님과 함께'는 우리 삶의 중심에 있는 하나님을 의미한다. 그리고 예수 그리스도 안에서 십자가에 달린 하나님은 무신적인 성인이 된 세계의 현실을 드러내고 종교적인 하나님과 개인주의적인 신앙의 허구를 폭로한다. 마치 신이 없는 것처럼 사는 그리스도인의 삶은 모든 종교적인 삶과 확연히 구별된다. 하나님의 고난에 참여 한다는 것 자체가 종교적인 인간들은 그들의 한계상황에 이르러서 하나님께로 가지만 그리스도인들은 '생의 한 가운데, 생의 중심 곧 생과 인간의 선에 있어서 하나님께'로 나아간다.

> 신은 우리의 가능성의 한계에서가 아니라 생의 한 가운데서 인식되지 않으면 안된다네. 하나님은 죽음에서가 아니라 생에서, 고난에서가 아니라 건강과 힘에서, 죄에서가 아니라 행위에서 비로소 인식되기를 원하시지..... 예수 그리스도는 생의 중심이지 결코 우리들에게 미해결의 문제를 대답하기 위해서 '여기에 오신'것이 아니라네. 어떤 문제든 생의 중심에서 생기는 것이며, 마찬가지로 그러한 문제에 대한 대답 역시 생의 중심에서 생기는 것이라네...나는 욥의 친구들에 대한 심판을 생각하고 있다네.[145]

본훼퍼는 이 시대, 무 종교 시대의 징조를 히틀러의 전쟁 속에서 관찰하고 있었다. 실제 1930년 말 '기독교 세계'라는 잡지에 '프로테스탄트 신학생들의 거의 90%가 강의실에서 나치스당에 매혹되어 있었다.[146] 본훼퍼의 관점에서 보면 기독교의 진리가 어두움의 권세 아래 짓밟히는 히틀러의 공포 정치 아래에서의 현실은 '하나님 경험

---

[144]김균진, "*본회퍼의 하나님 이해*", 신학사상 제55집(천안: 한국신학연구소, 1986), 806.

[145]Dietrich Bonhoeffer, *본회퍼의 옥중서간: 반항과 복종*, 고범서 역(서울: 대한기독교서회, 1995), 186-7.

[146]박봉랑, 75.

의 결핍'이었다. 그들은 분명 초월의 감각이나 하나님의 필요를 느끼지 않는 하나님 없는 무 종교의 사람이었을 것이다. 이처럼 종교의 하나님이 세계의 모퉁이로 밀려나는 과정에서 본훼퍼는 종교로 탈선된 기독교를 보았던 것이다. 그렇다고 본훼퍼는 기독교가 교회의 주체나 성경을 비 신화화하여 실존적 의미만을 구현하자고 말하지 않는다. 본훼퍼의 비 종교적 해석이 또한 교회의 세속화를 의미하는 것도 아니다. 오히려 그가 말하는 '성경적 개념의 비 종교적 해석'은 '이 세상에서 고난 받는 하나님의 고난에 참여 하는 삶'을 말하기 위함이다. 즉 그의 비 종교적 해석은 비 종교적 시대에 비 종교적으로 말하는 해석학적 과제이면서 하나님의 메시아적 고난에 동참하는 삶, 고난 받는 타자를 위한 삶을 지향하는 실천적 과제인 것이다. 본훼퍼는 성숙한 세계 속에서 성경의 참된 하나님을 말하고 싶었던 것이다. 이를 위해 본훼퍼는 계속해서 잘문하고 있다. 성인이 된 이들에게 예수 그리스도는 누구인가? 이러한 사람들에게 기독교는 무엇을 의미하는가? 어떻게 이들에게 종교라는 전제 위에 있지 않는 기독교를 줄 수 있을까?

본훼퍼는 이와 같은 무 종교의 시대 속에서 어떻게 기독교가 종교 없는 사람들에게 영향을 미칠 것인가를 묻는다.

> 어떻게 해서 그리스도는 무 종교자의 주가 될 수 있을까? 무 종교적 기독교인은 존재할까? 종교가 기독교의 하나의 옷에 지나지 않는다고 하면 – 그 옷은 여러 시대에서 매우 다양한 외관을 보이고 있지만 – 무 종교적 기독교란 어떤 것일까?[147]

본훼퍼의 진지한 시대적 고민을 엿볼 수 있다. 그는 종교를 그리스도의 옷에 비유한다. 이제는 성인이 된 세계에서 종교가 그 의미를 잃어 버렸기 때문에 이제는 벗어버려야 하는 기독교의 옷에 지나지 않다는 것이다. 본훼퍼는 형체로서의 기독교를

[147]Dietrich Bonhoeffer, *옥중서간*, 160.

벗어 버리고 세계적이고 보편적인 모습의 새로운 기독교를 갈구 했다. 격동의 시대를 살아간 신앙인의 진지한 성찰이 비 종교적 기독교의 해석으로 나타난 것이다. 본훼퍼의 비 종교적 해석은 비 종교적 시대, 즉 성숙한 시대를 향하여 기독교의 복음을 의미 있게 전달하는 언어의 문제이다. 이 비 종교적 시대에 있어서 기독교의 복음을 더 이상 재래적 용어, 경건한 용어로서는 전달될 수 없기 때문이다.

(3) 타자를 위한 삶

'타자를 위한 삶'은 그리스도의 대리행위, 곧 그리스도의 십자가 신학에 근거하고 있다. 본훼퍼는 '옥중서간'의 '어떤 저서의 초안'에서 예수 그리스도의 존재성을 '타자를 위한 존재'로 규정했다. 그리고 본훼퍼는 그리스도인의 궁극적인 삶의 모습은, 즉 기독교의 비 종교적인 모습은 개인주의를 극복하고 다른 사람을 위해 존재하는 것, 바로 타자를 위한 삶을 살아가는 것이다.

> 예수 그리스도의 만남은, 예수는 오직 '타인을 위해서 존재한다.'는 경험이다. 예수가 타인을 위해서 존재한다는 것은 초월경험이다. 자기 자신으로부터 자유에서, 죽기까지 타인을 위해서 존재하는 것에서 비로소 전능, 전지, 편재가 유래한다……신에 대한 우리들의 관계는 '타인을 위한 존재'에 있어서의, 곧 예수의 존재에의 관여에 있어서의 새로운 생이다.[148]

예수 그리스도는 십자가에 달린 자신의 뒤를 따르라고 제자들을 부르신다. 이 부르심에는 종교의 껍질 속에서 종교적 자아 도취나 자기 만족에 빠지지 않고 세상 속에서 하나님의 고난에 참여하며 이웃을 위하여 존재하고 이웃의 고난을 짊어지는 일, 이것이 하나님께서 기뻐하시는 일이요, 기독교의 비종교화를 하는 것을 의미한다. 하나님은 십자가에 달린 그 분 안에 계신다. 그는 '다른 자들을 위한 인간'이신 그리스도안에 계신다. 이 하나님과 교통할 수 있고 관계를 맺을 수 있는 것은 '종교적인' 의식이나 행동에 있지 않고, 그리스도 안에서 일어나는 하나님의 고난에 참여하는 데

[148]Ibid., 229.

있다고 본훼퍼는 보았다.[149]

본훼퍼는 피안적 세계에 있어 인간이 도저히 도달할 수 없는 어떤 과제를 '초월'이라 말하지 않는다. 그에게 있어 '초월'은 이 현실세계에 존재하는 것이다. 구체적인 삶의 한 가운데 현실적인 '너'를 만나는 것이 초월이다. 그리고 이러한 '너'는 하나님의 '너'이다. 본훼퍼에게 있어서 '너'라는 존재가 단순한 '너'가 아니라, 하나님의 임재로서의 '너'이며, 또한 하나님의 형상으로서 '너'를 말한다. 이렇게 본훼퍼는 인간의 내면성이나 자연에서가 아니라 나의 밖에 있는 타인에게서 하나님과의 만남을 이야기 한다. 그는 신앙이란 성육신하고, 십자가에 달리고, 부활하신 또한 그렇게 타자를 위해 존재하신 예수 그리스도의 고난에 동참하는 것이며, 그리스도 안에서 하나님의 고난에 참여하는 것을 의미한다고 말한다.[150] 이렇게 예수가 타자를 위한 존재이듯이 그리스도인의 삶은 이 세상 속에서 타자를 위하여 고난 받는 책임적인 삶을 의미한다. 그리스도인은 교회의 영역에서만 거룩한 삶을 살아야 하는 것이 아니고, 인간의 모든 삶의 영역에서 참 인간으로 살면서 타자를 위한 실존이 되어야 하는 것이다.

> 교회는 그것이 타인을 위해서 있을 때만 교회이다. 새로운 출발을 하기 위해서 교회는 전 재산을 궁핍한 사람들에게 내주지 않으면 안된다. 목사는 교인의 자유로운 의사에서 바치는 헌금에 의해서만, 경우에 따라서는 세속적 직업에 의해서 생활하지 않으면 안된다. 교회는 인간의 사회생활의 세속적 과제를 지배하면서가 아니라 도와주고 봉사함으로 관여하지 않으면 안된다. 교회는 모든 직업인들에게 그리스도와 함께 사는 생활이 무엇이며, '타인을 위해서 존재한다는 것'이 무엇을 의미하는지를 말하지 않으면 안된다. 특히 우리들의 교회는 오만의 죄, 권력 숭배의 죄, 시기와 환상주의의 죄에 대해서 그것을 모든 악의 근원으로 보고 저항하지 않으면 안된다. 교회는 절제, 순수, 성실, 견인, 인내, 훈련, 겸허, 온화, 검소에 대해서 말하지 않으면 안 될 것이다. 교회는 인간의 '모범'의 의의를 가볍게 여겨서는 안될 것이다. 교회의 말은 개념에 의해서가 아니라 모

[149]김균진, 813-5.

[150]Dietrich Bonhoeffer, *옥중서간*, 230.

범에 의해서 무게와 힘을 얻는다.[151]

예수 그리스도가 타자를 위한 존재이듯이 기독교인의 삶은, 교회의 삶은 이 세상에서 타자를 위해 고난 받는 책임적인 삶이 되어야 한다. 그래서 늘 교회는 타자를 생각해야 하는 것이다. 본훼퍼는 히틀러를 옹호하는 독일 국가 교회에 반대하여 심지어 교회는 타자를 위하여 존재할 때만 교회라고 말하기도 했다. 그는 타자를 위한 교회의 과제를 가난한 자들에게 말씀을 전하고 기도하는 것만 아니라 소유를 나누어 주고, 구체적으로 도움을 주고 봉사하는 교회가 되어야 한다고 하였다. 교회는 섬김과 존경을 받고 사람들 위에 군림하는 것이 아니라 사람들을 돕고 섬겨야 하는 것이다. 그리스도인 이라 말할 수 있는 것은 타자를 위한 삶을 '보여' 줄 때 가능한 것이다.

본훼퍼는 '옥중서간'에서 독일의 교회갱신을 위해 두 가지를 말한다. 하나는 독일교회가 자기 보존만을 위해서 싸워왔기 때문에 인간과 세계를 위한 화해와 구원의 말씀을 담당할 자격을 잃었다는 것이고, 또 다른 하나는 무신적이고 성숙한 시대는 말에 의해 말할 수 있는 시대가 아니라는 것이다. 말에 의해 말할 수 있는 시대는 지나갔다.[152] 독일교회는 실천과 순종이 없었다는 것이다.

본훼퍼는 1933년 4월7일에 아리안 조항이 공포되기 전부터 유대인 문제를 심각하게 생각했던 극소수 사람들 가운데 하나였으며 이 문제를 투쟁의 핵심문제로 제기한 첫 번째 인물이다. 프러시아지역 총회에서 처음으로 아리안 조항을 교회에 적용하기로 한 직후, 본훼퍼는 니묄러와 공동명의로 목사들에게 보낸 선언문에서 아리안 조항이 '신앙고백의 기본조항을 침해하는 것이며 침해에 동조하는 것은 교회 자체를

[151]Ibid., 230-1.

[152]박재순, 790-1.

거부하는 것'이라고 선언했다. 본훼퍼에게 있어서 유대인은 고통 당하는 이웃이었다. 교회는 고통 당하는 이웃과 함께 해야 한다. 고통 당하는 이웃을 외면하는 교회는 더 이상 교회가 아니다. 본훼퍼에게 중요한 것은 종교가 아니라 참된 신앙이었던 것이다. 참된 신앙은 그리스도께서 십자가위에서 보여주신 신앙이다. 자기의 숙명인 십자가의 죽음으로 끝나기까지 내버려 두시는 하나님에 대해 최후까지 신뢰를 견지한 예수의 신앙이야말로 성숙한 세계 속에서 우리의 숙명과 고난에 대해 관여하시지 않고 우리의 최후가 끝나도록 내버려 두시는 하나님에 대한 흠이 없는 신앙이다. 이 신앙이야말로 예수 그리스도가 우리에게 증언해 주는 참된 신앙이다. 우리의 고난을 생각하고 신으로부터 도움을 기대하여 그것으로부터 도피하고자 하는 신앙은 잘못된 신앙이다. 그것은 하나님으로써 틈을 메꾸고자 하는 신앙이요, 기계적인 신에 대한 신앙이요, 종교의 신앙이다. 기독교 신앙이란 신의 고난에 참여하며, 그리스도와 더불어 겟세마네에서 깨어 있는 세속적 신앙이다. 이것이야 말로 성숙한 세계 속에서의 참된 하나님 신앙인 것이다. 진정한 성경적 신앙은 고난속에서 현재하시는 신을 직관하면서 신의 고난에 같이 참여하고, 그 고난에서 도피하지 않고, 고난 속에 임재하시는 신의 무능과 사랑을 추구하며 신께 감사하며 찬송하는 신앙이다.[153]

본훼퍼가 본 하나님은 고난 속에 있는 하나님이다. 함께 낮아져서 고난 받으며 절규하고 몸부림치는 하나님만이 힘없이 고난받는 사람에게 위로와 힘이 된다. 그에게서 그리스도인이란 '자신의 고난이 아니라 이 세계에 있어서 하나님의 고난을 진지하게 생각'[154] 하고 하나님의 고난에 참여하는 자이다.

3) 정리하면서

개신교회의 가장 큰 문제점은 교회론의 부재에 있다. 개신교의 구원론 중심의

[153]김영한, "*본회퍼의 세속적 기독교 신앙*", 현대신학과 개혁신학(서울: 성광문화사, 1996), 278-80.

[154]Dietrich Bonhoeffer, *본회퍼의 옥중서간: 반항과 복종*, 230.

편중된 신학이 교회를 개인주의화 했으며, 교회론에 대한 부재를 낳았다. 뿐 아니라 세속주의의 영향으로 현대 교회는 교회 본질에 대한 탐구를 외면하게 되었다. 이제 개신 교회는 교회론에 대한 깊은 성찰을 필요로 한다.

교회의 무지와 부패에 저항하며 깊은 교회의 탐구를 통해서 시대의 선지자로 자신의 인생을 살아갔던 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 삶과 그의 신학은 현대의 교회에 큰 의미를 갖는다. 그는 예수 그리스도의 몸으로서 '타자를 위한 삶'을 살아가셨던 예수님의 삶을 따라서 교회도 '타자를 위한 존재'로 역사 앞에 서야 한다고 말한다. 본훼퍼의 타자를 위한 교회론은 예수님이 실현하고자 하셨던 희년 정신의 구현과 맥을 같이 하고 있다.

현대의 교회는 교회론의 바른 정립이 시급하다. 그리스도의 한 몸 사상의 회복과 개인주의적인 신앙관을 극복하기 위한 기독교 공동체성의 회복, 그리고 지역사회를 향한 교회의 사명 의식 고취 등이다. 교회는 그 어느 때 보다 더 한스 큉(Hans Küng)이 한 말에 주의를 기울여야 할 것이다.

> 이 마지막 시대에 자신이 인간에, 원수에, 세계에 대한 몰아적 봉사를 위하여 존재한다는 것을 간과하는 교회는 그 존엄성을, 타당성을, 존재 가치를 잃는다. 그런 교회는 참으로 그리스도를 따르기를 포기하고 있는 교회이기 때문이다.[155]

한스 큉의 표현처럼 현대의 교회는 이제 사회의 가난한자 소외된 약자들을 향해 마음을 열고 한 몸 의식의 관점에서 그들에게 봉사의 직무를 잘 감당해야 한다. 이런 신학적인 자기반성이 오늘 우리 교회에 필요하다.

3. 정의적 접근.

정의에 관한 논의는 고대 그리스에서부터 오늘날에 이르기 까지 많은 정치 철

---

[155]Hans Küng, *교회란 무엇인가?*, 이홍근 역(경북: 분도출판사, 1994), 78.

학자들에 의해 제기되어 왔다. 정의는 어떤 정치사회 구성에 있어 관계 당사자들로 하여금 특정 사회관계에 동의케 하는 사회적 덕(social virtue)으로 파악될 수 있다. 정의는 타인의 도덕적 권리를 제약하는 것이다. 때에 따라 공정성(fairmess)과의 근접한 개념으로 사용되기도 하며, 평등이라는 개념과 연결되어 생각 되어지기도 하며, 그 대가를 받아야 할 것으로 생각 되어 지는 이에게 제대로 나누어 주는 것을 의미하기도 한다.[156]

역사적으로 정의의 본질을 최초로 연구한 이는 아리스토텔레스 였다고 에밀 부르너(Emil Brunner)는 말한다.[157] 아리스토텔레스는 간단한 정의로서 각자에게 동일한 것을 주는 정의를 산술적 또는 평균적 정의라고 불렀다. 그리고 각자의 불평등의 정도에 따라서 동일한 것을 주는 것을 비례적, 기하학적 또는 분배적 정의라고 불렀다.[158] 그리고 아리스토텔레스는 '각자에게 그의 정당한 몫을 돌리는 것'을 정의라고 말했다. 아리스토텔레스의 정의론에 근거한다면 불평등의 정도를 가늠하는 기준이 각시대의 역사적 상황에 따라 다르기 때문에 정의의 절대적 규범은 없으며, 단지 역사속의 사회내에 복잡한 변수들 즉, 삶의 방식과 사회 환경, 가치관 및 제도등을 고려해서 단지 상대적인 정의관을 세울 수 있을 뿐이다. 그러므로 정의에 대한 논의는 언제나 그 시대적 상황과의 관계속에서 다루어 질수 밖에 없으며, 그 시대의 현실적 요청에 부합되느냐, 아니면 부합되지 않느냐의 여부에 따라서 정의론은 설득력 있는 이론으로 평가 되거나 혹은 한 사상가의 주관적인 이론으로 평가되기도 한다. 인간이 사회성을 지닌 존재로서 규정되는 한, 더 나은 사회를 구축하기 위한 사회적 규범은 언제나 요청된다. 이러한 사회적 규범 중에서 중요한 기

---

[156]진교훈, "*사회.문화윤리*", 국민윤리학개론(서울: 형설출판사, 1987), 284.

[157]Emil Brunner, *정의와 사회질서*, 전택부 역(서울: 대한기독교서회, 2003), 52.

[158]Aristoteles, *니코마코스 윤리학*, 조대웅 역(서울: 돈을새김, 2008), 140-1.

능을 담당하는 것이 바로 사회정의이다.

오늘날 현대의 바른 정의관은 무엇인가? 이것을 바로 알기 위해 먼저 해야 할 작업이 바로 지금 이시대가 어떤 경제적인 이데올로기로 형성되어 있는가?를 먼저 알아야 한다. 현대의 시대는 신 자유주의 경제이론이 세계를 지배하는 시대이다. 그러므로 본 연구자는 오늘의 바른 정의관을 살피기 위해 신 자유주의가 무엇인지를 먼저 살펴 보고자 한다.

1) 신자유주의 이론의 이해

(1) 사상적 기원으로서 자유주의와 아담 스미스(Adam Smith)

자유주의란 집단에 의한 통제보다도 개인의 자발성을 우선시 하며, 국가와 사회제도는 개인의 자유를 보장하고 개성을 꽃피우기 위해 존재한다고 보는 철학 사조를 말한다. 인간의 완성 가능성과 진보의 관념을 강조한 계몽사상, 기본적 인권과 사회계약의 관념, 영국 입헌주의의 역사적 전통, 고전경제학과 자유방임 정책론 등 근대 혁명을 이끈 사상과 관념들도 자유주의의 근간이 되었다. 먼저 정치사상적 측면에서 자유주의는 17세기 영국의 정치사상가 존 로크(John Locke, 1632-1704)로부터 시작하여 존 스튜어트 밀(John Stuat Mill, 1806-1873)에 이르기 까지, 약 2백년 동안 유럽을 지배했다. 로크는 군주의 절대주의적 지배에 대항하여 인간의 생명, 자유, 재산을 보호하는 입헌 군주제적 대의민주주의를 실현하려고 했다.[159] 한편 경제 사상적 자유주의는 1776년 출간된 영국의 아담 스미스(Adam Smith, 1723-1790)의 국부론이 출발점을 제공했다. 이러한 스미스의 사상을 신자유주의와 구별하여 ‘고전적 자유주의’라고 부른다.[160] 스미스의 이론을 두가지 핵심적 주장으로 요약할 수 있는데 첫째, 시장이 총체적 생산성을 높인다는 것이고 둘째는 시장이 수요공급을 조절하여 싼 물건을 대량

---

[159]노명식, *자유주의의 원리와 역사*(서울: 민음사, 1991), 115-22.

[160]John Gray, *자유주의*, 손철성 역(서울: 이후, 2007), 15.

생산 한다는 것이다.[161] 그는 사회구성원 개개인이 상인으로서 행하는 사적인 경제활동은 '보이지 않는 손'의 인도를 받아 상업사회 전체의 이익을 증대시킬 수 있다고 주장했다. 이러한 스미스의 주장은 '국부론' 4편2장에서 분명히 드러난다.

> 모든 개인이.....자신이 할 수 있는 한 최대로 자신의 자본을 국내산업의 부양에 사용하고, 따라서 국내산업의 생산물이 최대의 가치를 갖도록 국내산업을 이끌려고 노력할 때 그들은 필연적으로 사회의 연간소득을 그들이 할 수 있는 한 최대로 만들려고 일하는 것이 된다. 그는 사실상 일반적으로 공공이익을 증가시킬 의도가 전혀 없으며, 자신이 얼마나 그렇게 하고 있는지도 전혀 모른다.....그는 단지 자신의 안전만을 추구할 뿐이고....단지 자신의 이익만을 추구할 뿐이다. 그리고 이 경우에도 그는 다른 많은 경우에서 처럼 보이지 않는 손에 이끌려 전혀 자신의 의도에 들어있지 않은 목표를 추구하게 된다.....개인은 자신의 이익을 추구함으로써 실제로 사회의 이익을 증가시키려고 의도했을 때보다 훨씬 효과적으로 사회의 이익을 증진시킨다.[162]

때문에 스미스는 시장에 대한 정부의 개입은 경제 발전에 역효과를 가져올 뿐만 아니라 불필요하다고 주장한다. 시장은 '자유경쟁' 혹은 '완벽한 자유'라고 부른 상태를 유지해야만 소비자에게 최상의 상품을 제공할 수 있기 때문이다. 이러한 스미스의 사상을 '경제적 자유주의'라고 한다.[163] 이후 경제적 자유주의는 자본주의의 요구와 맞물려 역사 안에서 여러 사상가들에 의해 다양한 이론들로 변형되고 발전 되었다.

(2) 자본주의 경제학의 역사

아담 스미스의 자유 방임주의적 논의는 자본주의적 시장 사회의 탄생에 중대한 뼈대를 제공했다. 막스 베버(Max Weber)는 칼빈주의 경제관이 자본주의의 형성에 큰

---

[161]Jerry Z. Muller, *돈과 시장의 경제사상사-자본주의의 매혹*, 서찬주 김청환 역(서울: Human & Books, 2006), 105.

[162]Adam Smith, *국부론*, 김수행 역(서울: 동아출판사, 1992), 320-1.

[163]박순성, *아담스미스와 자유주의*(서울: 풀빛, 2003), 210-2.

영향을 끼쳤다고 말한다.[164] 이렇게 학문적, 종교적 신념으로 확고히 자리 잡은 자본주의는 1930년대까지 경제의 지배적인 위치를 차지했다.

민간 부분의 경제 활동에 대하여 정부가 간섭해서는 안되며 개인이나 기업은 그 누구의 간섭 없이 시장에서 자유롭게 자신의 이익을 추구할 때 자원의 배분이 가장 효율적으로 이루어 진다는 자유주의 경제학은 실제로 빅토리아 중엽(1837-1901) '세계의 공장'이었던 영국의 번영과 평화는 이러한 자유주의 경제 이론이 옳았음을 증명하는 듯하였다. 그리고 이 시대를 '자유방임의 시대'라 불렀다.[165]

그러나 1930년대, 세계는 대공황을 겪으면서 자유방임에 의해서는 경제가 회복될 수 없음을 경험하게 된다. 이를 계기로 경제활동에서 정부의 역할이 절대적으로 필요함을 강조한 존 메이너드 케인즈(John Maynard Keynes, 1883-1946)의 경제학이 등장한다. 그는 1936년 '고용, 이자 그리고 화폐의 일반이론'을 출간하면서, 아담 스미스 이후의 고전파 경제학자들의 이론은 실업이 존재하지 않는 특수상황에서나 통하는 것이며, 실제의 경제 사회에서는 통하지 않는 이론이라고 말했다. 그는 시장이 과소 고용과 디플레이션을 야기시킬 경우에 국가가 공공재정을 통하여 적극적으로 개입, 이를 수정해야 한다고 보았다.

> 정부 기능의 확대는 자유방임에 대한 과도한 침해는 아니다. 나는 그것이 현존하는 경제체제의 전면적 붕괴를 막아주는 실행 가능한 유일의 수단이며, 개인적 창조의 성과를 개인들이 거둘 수 있게 하는 유일한 환경을 조성케 한다는 점에서 그것을 지지하는 바이다.[166]

이처럼 자유주의자들 과는 달리 케인즈는 경제에 대한 국가의 개입을 강조 했

---

[164]Max Weber, *프로테스탄드 윤리와 자본주의 정신*, 박성수 역(서울: 문예 출판, 1991), 59-62.

[165]조근동, "*신자유주의 연구*", 울산대학교 인문논총 21권(울산: 울산대학교 출판부, 2002), 33.

[166]J. M. Keynes, *고용. 이자 및 화폐의 일반이론*, 조순 역(서울: 북봉출판사, 1995), 382-3.

다. '케인즈의 혁명'으로 불리는 그의 처방에 의하여 세계 경제는 대공황으로부터 탈출 하였고, 1960년대 말까지 역사상 유래가 없는 눈부신 경제적 발전을 이루게 되었다.

하지만 1970년대 초에 발생한 석유파동으로 원유가격과 원자재 가격이 급격하게 상승하게 되면서 결국 세계 경제는 '경기침체 속에 물가가 상승'하는 스태그 플레이션을 겪게 되었다. 이로 인해 케인즈의 경제학은 그 힘을 잃게 되었고 새로운 자유주의 사상이 대두되었다. 이때부터 프리드리히 하이에크(Friedrich August von Hayek, 1899-1992)와 그의 제자 밀턴 프리드먼(Milton Fridman, 1912-2006)의 경제이론이 각광을 받기 시작했다. 특히 하이에크는 1930년대부터 개입주의적 케인즈 경제학을 비판하고 '자유주의의 부활'을 주장해 왔으며 '신자유주의의 원조'로 인정받고 있다. 1974년 하이에크가 그리고 2년 뒤에는 그의 제자 프리드먼이 노벨 경제학상을 받았다. 이렇게 신자유주의는 경제학 이론으로서 우세를 차지한 뒤 곧바로 영미권의 경제정책에 도입되었다. 1979년 영국의 '대처리즘(Thatcherism)'과 1980년 미국의 '레이거노믹스(Reaganomics)'로 불리는 경제정책이 그것이다. 이처럼 신자유주의는 세계자본주의 중심부로부터 출발하여 점차 세계로 확산되어 세계경제의 중심 이론으로 자리잡게 되었다.[167]

(3) 신자유주의 경제이론과 세계적 확산

① 프리드리히 폰 하이에크(Friedrich August von Hayek)의 신자유주의 경제이론

하이에크는 오스트리아 학파의 대표적인 이론가로서 20세기 말부터 현재까지 경제학 분야에 가장 큰 영향을 미치고 있다. 그는 '아담 스미스 이후 가장 위대한 자본주의 철학자'라고 불리기도 한다. 경제학과 함께 법학을 공부한 그는 좁은 의미의

[167]강상구, *신자유주의의 역사와 진실*(서울: 문화과학사, 2000), 103-16.

경제학을 넘어 사회과학 전체를 섭렵한 학자라고 평가된다. 그리고 그는 끝까지 자유주의 수호와 사회주의 비판이라는 자신의 입장을 놀라울 정도로 일관되게 유지했다.[168]

하이에크 경제사상 중 가장 핵심적 이론은 시장이 곧 '자생적 질서(spontaneous order)'라는 것이다. 그의 주장에 의하면 인간이 따라야 할 질서는 자생적 질서 뿐이다. 인간의 이성은 한계가 있기에 인간이 이성으로 계획한 인위적 질서는 한계를 지닐 수 밖에 없다는 것이다. 때문에 하이에크는 인간이 사회를 자신의 희망에 따라 건설하거나 변혁할 수 있다는 생각은 '치명적 자만(fatal conceit)'에 불과하다고 주장한다.[169] 자생적 질서의 대표적인 것이 시장질서인데 이러한 시장질서 안에는 질서를 구성하고 있는 수많은 규칙들이 있고 이 규칙들이 인위적일 때 한계가 발생한다고 말한다. 따라서 인위적이지 않고 자연스러운 '경쟁'을 통해 시장질서에 참여해야 한다는 것이 그의 주장의 핵심이다.

프리드리히 폰 하이에크(Friedrich August von Hayek) 이론의 근간을 이루는 두번째 핵심 사상은 사회적, 문화적 진화주의이다. 자본주의는 문화적 진화 과정을 통한 발전이고 아직도 발전되어 가고 있다는 것이 문화적 진화주의이다. 하이에크는 시장의 질서가 자발적이고 자생적으로 발생한 것과 같이 자본주의도 오랜 시간에 걸쳐 시행착오의 과정을 통해 자발적으로 발전되었으며, 개인들에게 매우 유용한 것으로 인식되었기에 유지되고 발전되어 왔다고 주장한다.[170]

하이에크 이론의 세번째 핵심요소는 '초월의 세계'에 대한 철저한 부정인데 그는 '궁극적인 것(the ultimate)'과 '초월의 세계(the beyond)'에 대한 철저한 회의론자 였

---

[168]홍훈, *인간을 위한 경제학-고전으로 읽는 경제사상사*(서울: 길, 2008), 234.

[169]F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 69.

[170]Ibid., 23.

으며, 신에 대한 불가지론자라고 공공연히 말하곤 했다.

하이에크의 경제사상은 한마디로 '시장에 대한 절대적 믿음'이라고 할 수 있다.[171] 그는 자생적으로 만들어져서 사회적 진화중인 시장의 힘에 모든 것을 전적으로 맡겨야 한다고 주장한다. 그렇기에 국가의 개입이야 말로 곧 자발적 시장경제 질서를 파괴하는 행위인 것이다. 그는 사회복지 정책 사업조차도 정부가 해서는 안되는 특정 목적을 위한 서비스로 간주하여 폐지해야 한다고 주장했다. 때문에 하이에크 이론은 근대 서구사회가 '사회주의'와 '강요된(과도한) 복지체제'로 나아가는 흐름에 대항하여 만들어진 '급진적인 자유주의' 사상이라고 평가되기도 한다.[172]

② 영국의 대처리즘과 미국의 레이거노믹스

하이에크의 신자유주의의 경제이론은 전 세계 보수적인 정치인들과 경제학자들에게 커다란 영향을 미쳤다. 특히 앵글로색슨 세계의 대표적 보수 정치 지도자인 영국의 마가릿 대처(Margaret Thatcher, 1925-)와 미국의 로널드 윌슨 레이건(Ronald Wilson Reagan, 1911-2004)이 지대한 영향을 받았다. 실제로 1970-80년대 재정위기에 처한 영국과 미국을 이끌던 두 지도자는 하이에크의 신자유주의 경제이론을 적극적으로 도입함으로서 세계경제를 신자유주의화 하는데 큰 몫을 해냈다. 이러한 그들의 신자유주의적 정책을 각자의 이름을 붙여 '대처리즘(Thatcherism) 과 레이거노믹스(Reaganomics)라고 부른다.

영국은 1970년대 후반에 이르러 경제정책에 대한 정부의 통제력을 상실하였다. 인플레율은 연 24%로 극에 달했으며 경제성장은 저조했다. 사회불안은 극심해졌고 이로 인해 1979년 선거에서 대처가 이끄는 '보수당'은 승리를 거두었다. 대처는 인플

---

[171]장윤재, "*경제 세계화와 하이에크의 신자유주의에 대한 신학적 비판*", 신학사상 123호(천안: 한국신학연구소, 2003), 248-9.

[172]정운찬, *하이에크와 케인즈, 하이에크 연구*(서울: 민음사, 1995), 253-4.

레이션을 야기한 케인즈적 경제정책을 거부하고 신자유주의 정책을 도입한다. 기업에 대한 규제를 완화하거나 폐지하고, 정부지출을 감소시켜 작은 정부를 실현한다는 신자유주의적인 대원칙을 가지고 정책을 진행시키게 된다. 실제로 노동조합을 무력화시키는 동시에 공기업을 민영화하였다.[173] 특히 국영기업의 민영화는 집권2기엔 1984년부터 가속화되어 전화, 가스, 항공사, 석탄, 전자, 수도와 관련한 공기업의 매각을 적극적으로 추진하였다. 하지만 공공시설의 민영화는 결국 사기업의 수익성 보장을 위해 공공요금의 인상으로 이어졌고, 또한 기업의 효율성이라는 명목으로 공기업의 노동자들을 절반이상 줄임으로서 대규모 실업사태를 야기했다.[174]

미국에서도 영국과 유사하게 이루어지는데 레이건 정부가 신자유주의를 도입하였다. 레이건은 노동조합의 세력을 약화시키는 동시에 기업활동에 압박을 가했던 각종 규제들을 완화시켰다. 그리고 개인의 창업을 적극 장려했고 세금을 낮추었으며 정부 개입을 최소화하였다. 그 결과 항공, 통신, 금융, 의약품, 전기, 유선방송 등 각종 부문의 규제완화가 실시되었고, 이는 기업의 효율성 향상, 통신요금 인하, 서비스 개선으로 이어져 몇가지 성과를 거두게 되었다. 그러나 기업 간 경쟁의 격화를 가져왔고 결과적으로 많은 기업이 도산하게 되었다. 이로 인해 고용악화, 실업률 상승 등의 문제가 발생하였다. 또한 환경오염을 막기 위해서, 혹은 제품의 안정성을 위해 존재했던 규제마저 제거됨으로서 노동자와 소비자는 피해를 입게 되었다.[175]

③ 신자유주의의 세계화

오늘날 전 세계가 신자유주의의 논리에 점령되었다 해도 과언이 아니다. 80년대 말에서 90년대 초, 동구의 사회주의 체제가 붕괴되고 세계경제가 자본주의 경제로 급

---

[173]박종운, *대처리즘: 자유시장경제의 위대한 승리*(서울: FKI미디어, 2005), 35-6.

[174]강상구, 107-8.

[175]Ibid., 114-5.

속히 재편되면서 신자유주의 논리는 국제금융체제와 국제생산체제에 의해 한층 더 강화되고 있다.

'자본의 금융화'는 세계화된 신자유주의 체제를 특징짓는 가장 중요한 양상이다. 80년대의 금융상품은 주식, 채권, 외환 및 거대한 파생 금융상품시장을 흘러 다니며 단기적 차익에 따라 빠르게 드나드는 금융적 자본의 형태를 띠게 되었다.[176] 현재 금융자본은 사상 유래없는 규모로 국민, 국가의 경계를 넘어서서 자유롭게 이동할 수 있게 되었다. 이는 기본적으로 컴퓨터 기능의 발달과 디지털화, 그리고 인터넷과 같은 전지구적 소통 수단의 창안을 기반으로 가능하게 되었다. 그리고 1980년대 이래 진행된 이른바 '탈규제'는 외환시장, 주식시장, 채권시장 등을 자유화(금융의 자유화) 시킴으로써, 세계를 자본이 자유롭게 흘러 다니며 이익을 올릴 수 있는 '매끄러운 공간'으로 변환 시켰다.[177] 금융 자유화로 인한 대표적인 폐해는 '금융자본의 투기'이다. 거대한 금융자산이 투기를 목적으로 수익이 높은 시장에 몰렸다가 일시에 철수하게 되면 국제적 금융위기가 발생하게 된다. 실제로 1994년 멕시코 위기, 1997년 동아시아 위기도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 그런데 이러한 외채위기는 오히려 신자유주의의 세계적 확산을 더욱 촉진시키는 계기가 되기도 했다. 1980년대 초 외채이자부담에 허덕이던 중남미 여러 나라들이 국가부도사태를 맞게 되자, 미국은 국제통화기금(IMF)과 세계은행의 개입을 정당화 시켰다.[178] 이후 미국은 이들 기구로부터 구제금융을 제공하는 대가로 자본시장의 무차별 개방을 요구하는 워싱턴 컨센서스(Washington Consensus)를 작동하게 된다. 게다가 1990년대 후반에 발생한 아시아 국가들에게까지 보다 광범위하게 확산되었다.

---

[176]Francois Chesnais, *자본의 세계화*, 서익진 역(서울: 한울, 2003), 90-1.

[177]박승호, "*신자유주의와 자본의 '금융적 축적' 전략-금융 지배적인 세계적 축적체제론 비판*", 신자유주의와 세계화(서울: 한울 아카데미, 2005), 118-21.

[178]Michel Chosdowski, *빈곤의 세계화-IMF 경제신탁의 실상*, 이대훈 역(서울: 당대, 1998), 62.

또한 세계화된 신자유주의는 생산의 세계화라는 특징도 함께 발견되는데, 가령 IBM 노트북의 경우 CPU는 미국에서, RAM은 대만, 액정은 한국, 하드디스크는 중국, 키보드는 말레이지아, CD 드라이브는 필리핀에서 생산되어진 것을 일본에서 조립하여 전 세계로 판매하는 식이다. 생산의 세계화는 국가적 경계를 넘어 탈 영토화된 '초국적 기업'을 탄생시켰다. 초국적 기업은 국가에게는 규제철폐와 높은 이윤과 낮은 세금을 요구하는 한편, 노동자들에게는 경쟁과 저임금을 강요함으로서 신자유주의의 확산에 앞장서고 있다. 이러한 초국적 기업들은 세계 각국의 주요 도시들을 거점으로 활동한다. 이러한 주요 도시들은 자본의 국제적 네크워크를 연결하는 매듭이며, 국민, 국가 내부에서 세계화(신자유주의)를 받아들이고 확산시키는 거점인 동시에, 자본의 세계적 운동에 의해 '국민'들이 착취되는 거점이 된다.

요컨대 세계화된 신자유주의는 금융자본의 자유로운 이동을 위해 국가적 제한을 철폐하고, 생산의 전지구화를 담당하는 초국적 기업을 통해 노동자들을 착취하는 구조라 할 수 있다.

2) 신자유주의의 문제들

① 노동의 위기와 가치상실

신자유주의는 고용과 노동 생산성을 증가시킨다는 명목으로 노동시장을 유연화시키고 있다. 이러한 노동시장의 유연화는 고용과 해고에 대한 규제의 간소화, 노동조합의 권리에 대한 박탈, 단체협약과 보호적 규제의 제거, 사회보장의 축소를 포함한다.

원료, 제품, 기술, 판로를 배타적으로 통제하는 초국적 자본 혹은 초국적 기업은 자신의 이해에 맞추어 노동질서를 재편했다. 이들이 강조하는 감량 경영과 '자본 집

약적' 기술 개발은 결과적으로 실업을 증대시키며,[179] 나아가 노동시장의 신축성 제고를 핑계로 정리해고나 비정규직 대체 등 고용 조정 공세를 강화한다. 이런 상황에서 기업은 노동자들을 과거보다 손쉽게 해고하거나 고용하게 되고, 각국은 전지구적으로 이동하는 자본을 붙들어두기 위해 노동조합의 약화, 노동조건의 완화, 조세감면 등의 정책을 시행해야 한다는 압박을 받게 된다. 이에 따라 노동력은 점점 더 다른 상품과 다를 바 없이, 사회적이거나 문화적인 문맥에서 벗어나 완전히 '벌거벗은' 상품으로 전락하게 된다.[180]

현대의 신자유주의는 자본의 이득을 위해 노동자들의 권익은 박탈되고 삶이 불안정 해지면서 노동의 가치는 상실되어가고 있다. 노동을 통해 생계를 유지하고, 자아를 실현함으로서 삶의 보람을 느끼기 보다는 생존을 위협하는 고달픈 현실로 다가오기 때문이다. 자본주의가 노동자를 노동하게 하여 착취하고자 했다면, 신자유주의적 자본주의는 그 노동의 안정성을 빼앗고 생존 자체를 위협하는 방식으로 착취하고 수탈하고자 하는 것이다.

② 사회적 양극화의 심화

신자유주의는 시장을 통한 자원배분을 원칙으로 한다. 시장의 보이지 않는 손과 자유경쟁의 원리에 의한 최적의 자원 배분이 이루어질 수 있다는 것이다.[181] 그러나 부의 분배에 관한 신자유주의의 관점은 부조리 하다. 특정한 소수의 사람들만이 부를 축적할 뿐, 그 외 수많은 사람들은 궁핍해져 가고 있기 때문이다. 즉 사회적 양극화가 심화되고 있는 것이다. 사회적 양극화는 일반적인 차원에서 본다면 빈자와 부자로 나누이는 현상이다. 이는 국제적 차원에서 이루어지는 동시에 국내적 차원에서도 이

---

[179]Jeremy Rifkin, *노동의 종말*, 이영호 역(서울: 민음사, 2000), 9-12.

[180]홍훈, *경제학의 역사*(서울: 박영사, 2008), 421-3.

[181]F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1944), 41.

루어진다. 국제적 차원에서는 부국(선진국)과 빈국(개발도상국) 사이의 부의 격차가 점점 더 크게 벌어지고 있다. 국내적 차원에서 본다면 사용자(자본)와 근로자(노동) 사이의 양극화로 나타나고 있다. 사용자 내부에서도 중소기업과 대기업, 경공업과 중화학공업, 비정보기술 산업과 정보기술 산업간의 양극화가 진행되고 있으며, 근로자 내부에서도 비정규직과 전문직, 정규직의 양극화가 진행되고 있다. 도시 근로자 가구 중에서 최저 생계비 수준 이하의 근로소득을 벌어들이는 가구 비율을 나타내는 절대 빈곤율은 지속적으로 증가하고 있다.[182] 양극화의 심화는 사회 구성원들의 상대적 발탈감이 증대되고, 사회통합을 약화시키며, 사회를 불안정하게 만들기 때문에 반드시 해결되어야 할 문제이다.[183]

③ 국가의 공적 역할의 약화로 인한 약자 배제

노동과 소득의 불안정성은 커지고 빈곤층도 증가하고 있지만 사회적 약자를 배려하는 사회복지는 오히려 축소 되었다. 신자유주의는 국가의 소득 재분배 정책에 의한 사회 불평등의 강제적 해소, 곧 국가의 복지정책을 통한 결과의 평등에 대해서 반대한다.[184] 사회복지는 자유로운 시장 경제 활동에서 효율적이지 못하기 때문이다. 사회복지의 확대는 세금 및 사회보장 기여금에 대한 시민들과 기업들의 부담을 크게 증가 시키게 된다. 그 결과, 기업의 고용 의욕과 기업가의 투자 의욕 및 일반 시민의 근로 의욕이 훼손되어, 경제 성장은 둔화되고 경제 불황의 악순환이 반복된다는 것이다. 게다가 사회복지가 빈곤층의 자립의지를 훼손시켜 오히려 빈곤을 고착화 시킨다고 말한다. 이처럼 복지 지출에 비해 훨씬 낮은 산출(저소득층의 복지 향상)을 가져온다는 점에서 신자유주의자들은 사회 복지가 매우 낮은 효율성을 갖는다고 주장한

[182]신동면, “*경제위기 이후 한국사회의 소득 양극화 실태와 사회보장의 과제*”, 사회이론 봄호(서울: 사회과학이론학회, 2006), 35

.

[183]Ibid., 38.

[184]Milton Friedman & Rose Friedman, *Free to Choose* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980), 136.

다.[185]

신자유주의자들이 국가의 복지정책을 반대하는 또 다른 이유는, 신자유주의가 가장 중요하게 생각하는 개인의 자유 때문이다.[186] 사회 불평등을 수정하기 위한 국가의 개입은 개인의 자유를 침해하는 행위이기 때문에 사회 불평등은 자연스럽게 내버려 두어야 한다고 말한다.[187] 다만 빈곤층의 생활 향상은 시장 경제의 활성화를 통해서만 가능할 뿐이다. 상위계층의 사치성 소비가 하위계층을 빈곤에서 탈출하도록 자극함과 동시에, 시장경제를 활성화하여 사회적으로 부와 직업을 증가시키고 빈곤의 감소에 크게 기여한다는 것이다.[188] 따라서 대부분의 신자유주의자들은 대부분의 사회보장제도를 해체 내지는 상업화(민영화)할 것을 주장한다.[189] 그리고 국가의 역할이 줄어듦에 따라 공공분야의 산업들도 민영화 되고 있다. 사실 신자유주의가 확산되던 초기 시절부터 '민영화'는 핵심 정책이었다. 이런 민영화 정책은 가격을 인상시킴으로서 서민의 삶을 더욱 어렵게 만들고 있다.

④ 소비주의와 환경파괴

신자유주의가 등장하기 이전의 자본주의 사회에서도 자연환경의 파괴는 계속되어 왔다. 자본주의 체제 자체가 자본의 자기증식과정을 통해 노동의 착취 뿐만 아니라 '개발'이라는 이름 하에 생산수단을 제공하는 '자연'의 착취를 기반으로 하는 사회이기 때문이다.[190]

신자유주의 경제체제는 이윤축적을 위해 소비주의를 조장하고, 자유로운 시장경

---

[185]조영훈, *신자유주의 복지정책의 이론과 현실*(서울: 현상과 인식, 2002), 26.

[186] Michael Lavalette & Alan Pratt, *Neo-liberalism and Social Policy* (London: sage, 1997), 40-1.

[187]Milton Friedman & Rose Friedman, 134-5.

[188]Ibid., 146-9.

[189]Ibid., 124.

[190]Don Slater, *소비문화와 현대성*, 정숙경 역(서울: 문예출판사, 2000), 41.

제를 위해 환경에 대한 규제조차도 폐지하기 때문에 생태위기를 더욱 고조시키고 있다.

현대 자본주의 체제는 발달된 생산기술로 인한 과잉생산으로 인해 그에 상응하는 과잉소비를 필요로 한다. 더 많이 소비해야만 더 많이 축적할 수 있고, 축적하기 위해 더 많이 소비를 요구하는 순환 메커니즘이 성립되는 것이다.[191] 그러므로 사람들의 수요가 일정 부분 한계에 다다르면, 자본은 더 많이, 더 빠르게, 더 새로운 상품 모델을 개발하고 광고함으로서 소비 욕구를 자극하고 있다.[192] 이러한 욕구 조작 메커니즘을 통해 인간이 주체적으로 상품을 소비하는 행위자가 아니라, 인간을 자본의 이윤 확대 재생산 구조 속에서 소비자체의 성장을 충족시켜 주는 수단으로 전락시키는 소비주의(consumerism)가 등장하게 되었다. 또한 자본주의의 극대화를 앞세운 신자유주의는 생태계보전을 위한 인류의 관심과는 정반대의 입장을 취하고 있다. 직접투자가들이 환경보호의 의무를 거스르며 달성하는 초과이윤은 모든 투자자들로 하여금 환경보호를 위한 국가 규제의 완화나 환경파괴에 대한 국가의 방조를 요구하고 있다.[193]

3) 라인홀드 니버(1892-1971, Reinhold Niebuhr)의 정의관

신자유주의의 모체가 되는 고전적 자유주의의 반작용으로 등장한 사상이 맑스주의이다. 오늘날 남미의 해방신학자들은 여전히 맑스주의를 부분적으로 신학에 접목을 시키면서 사회 정의론을 세우고 있다. 그러나 맑스주의와 기독교 사상은 기본적으로 융화 될 수 없다. 인간을 중심으로 하는 유물적 사상과 하나님을 중심으로 하는 유신적 사상은 그 기초에서 서로 충돌되기 때문이다.

---

[191]Franz Hinkelammert, *물신*, 김항섭 역(서울: 다산글방, 1999), 94.

[192]Jean Baudrillard, *소비의 사회*, 이상률 역(서울: 문예출판사, 1991), 12.

[193]강원돈, "*사회적이고 생태학적인 경제 민주주의를 향하여*", 신학사상 105호(천안: 한국신학연구소, 1999), 73.

무엇이 오늘 신자유주의 시대를 살아가는 현대인들에게 바른 정의인가? 신자유주의가 낳은 소비주의, 환경파괴, 소득의 양극화로 인한 약자들의 상실감, 노동가치의 상실등의 많은 문제점들을 어떻게 해결하면서 이 시대의 바른 정의관을 확립할 수 있을까? 이것은 정의로우신 하나님께서 이시대 그리스도인들을 향해 주신 사명이다. 정의가 항상 그 시대적 상황과의 관계 속에서 다루어 진다면 보다 더 나은 사회 정의를 구축하기 위한 사회적 규범은 언제나 요청된다. 본 연구자는 우리 시대의 바른 정의관을 세우기 위해 역경과 혼돈의 시기를 살아갔던 니버의 정의관을 살펴 보고자 한다. 니버가 활동했던 시기는 미국이 세계공황과 세계대전을 경험하는 시기였다. 이런 혼돈의 사회, 경제적 문제에 직면하여 미국의 기독교 내에는 두 흐름이 있었다. 하나는 자유주의 기독교로서 계몽주의 이후 인간의 이성과 역사의 발전에 대해서 낙관적으로 전망했다. 그리고 정통기독교는 개인의 구원문제에만 치중하여 사회문제에 대해서는 도외시하는 태도를 가졌다. 니버는 이 두 입장을 강하게 비판했다. 그리고 그는 기독교의 현실주의적 입장에서 사회악을 고발하고 사회정의를 실천하기 위해 많은 노력을 기울였다. 본 연구자는 니버의 이론을 통해서 정의를 사회에 실천하는 문제를 살펴보고자 한다.

(1) 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 정의에 대한 신학적 근거

니버의 사회윤리는 그 사상적 중심을 신학에 두는데, 그에게 있어서 사회윤리는 사회과학 분야에 그리고 종교를 공동체의 삶의 문제에 연결시키려는 시도였다.[194] 비록 그는 신학자로 인정되고 있지만 조직신학자는 아니었다. 그의 실질적인 자리는 '실천신학'이였으며, 이런 영향으로 그는 신론이나 기독론 보다는 기독교 역사관과 기독교 인간관에 대한 연구에 치중했다. 니버의 사회윤리의 중심이 되는 그의 신학적

[194]C.W. Kegley, *Reinhold Niebuhr, His Religious, Social, and Political Thought* (New York: The Pilgrim Press, 1984), 52.

인간론의 발전은 성경을 근거로 하여 인간 죄성의 근거를 인간성 자체에서 찾는 어그스틴의 성경적 인간 이해와 믿는 사람은 의인인 동시에 죄인이라는 루터의 신앙이해, 그리고 인간의 선의와 진보를 낙관적으로 주장하는 자유주의 사상과의 비판적인 토론을 통해서 이루어 졌다. 특히 니버는 맑스주의를 통해서 자유주의적 진보주의의 환상을 인식하도록 도움을 받았고, 그의 기독교 신학은 다시금 이러한 맑스주의의 잘못된 환상을 볼 수 있도록 이끌어 주었다. 그리하여 그는 인간의 악함과 섬함이 공존하는 현실주의적인 기독교적 인간이해를 형성하게 되었다.[195]

① 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 인간이해

니버는 자신의 디트로이트의 목회 경험을 통한 현실의 모순을 경험하면서 낙관주의적인 인간이해를 버렸다.

니버는 ‘인간의 본성과 운명’에서 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 것은 하나님의 영적인 존재로서 창조되었음을 말하는데 니버에게 있어서 하나님의 형상은 ‘자기 초월의 능력을 가진 영’으로 해석되어 짐으로써 인간에게 주어진 고유한 존엄성과 자유함의 기반이 된다.[196]

또한, 인간은 피조물이라는 유한성을 가지는데[197] 피조물로서의 인간존재는 유한성, 의존성, 불안 등을 가지게 된다. 인간이 자기초월과 자유를 가지고 선의 가능성을 추구한다 할지라도 인간은 하나님의 피조물이기 때문에 하나님의 위치까지 이를 수 없다는 제한성을 갖는다. 그러나 니버는 피조물로서의 이러한 유한성이 곧 죄는 아니라고 말한다. 피조물이 실존하고 있는 역사와 자연이라는 세계가 그 유한성과 우연성 때문에 악한 것은 아니며 또한 육체가 인간의 죄의 근원이 아니라는 것을 강조한

---

[195]H. R. Davis & R. C. Good, *Reinhold Niebuhr on Politics* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1960), 120.

[196]Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. I.* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1941), 179.

[197]Ibid., 168.

다.[198] 죄의 근원은 바로 인간이 그 존재의 유한성과 의존성을 인정하지 않는데 있다.[199] 하나님의 형상과 피조물로서의 인간존재는 이러한 두 성질의 역설적 관계를 갖게 되므로, 정신적으로 초월적인 능력을 갖는 자유로운 존재인 동시에 우연에 빠져버릴 수 밖에 없는 존재로서의 자신을 인식하고 이것을 하나님의 창조계획으로서 겸손히 받아들여야 한다.[200]

니버는 인간의 본성을 성경적 근거를 통하여 역설적 관계로 파악함으로써, 인간의 이성에 신뢰한 모든 도덕철학을 비판했다. 특히 니버의 인간이해의 강조점은 인간이 죄인이라는 것에 있다. 그의 죄인으로서의 인간존재 규명은 그의 현실주의적 윤리의 신학적 근거를 제공하고 있기 때문에 매우 중요하다. 또한 이것은 니버의 정의 이론을 낳게 한 기원이 되기도 했다.

니버는 '자연과 정신의 접점에 자리잡고 있는' 악의 실재성을 주장함으로써 인간의 열망과 성취의 한계를 규정하고, 이를 통해 인간의 열망과 성취에 대한 낙관주의와 비관주의 양자 모두가 갖는 피상성을 극복하려고 했다. 즉 죄는 유한성과 자유라는 인간본성의 역설적 상태에서 기인하는 것이다. 이렇게 니버는 키에르 케고르의 불안의 개념을 사용한다. 그는 인간이 인간의 제한성과 자유의 파라독스인 그 자신의 존재를 잘못 해석할 때 죄에 떨어진다고 분석하고 이 불안은 교만의 죄와 관능성의 죄를 초래한다고 말한다.[201]

교만의 형식들은 힘에의 의지가 발휘되는 갖가지 방식에 따라 권력의 교만, 지식의 교만, 도덕적 교만, 정신적 교만으로 구별되어 진다. 그 내용을 살펴보면 다음과

---

[198] Ibid., 178.

[199] Ibid., 189.

[200] Ibid., 167.

[201] 고범서, *해방신학논쟁*(서울: 범화사, 1984), 31.

같다.

'권력의 교만'은 다른 사람들을 희생시키면서 자신들의 신체적 불안전을 극복하려고 하는 왜곡된 반응을 가리킨다. 여기서 강조되는 대상은 두가지인데 자기 충족성의 환상과 불가피하게 불의를 형성하게 하는 탐욕 및 착취의 각종 형태들이다.[202] 즉 전자는 사회속에서 자기들의 지위가 안전하다고 생각하는 개인 또는 집단에서 나타나는 교만이며, 후자는 사회속에서 자기들이 불안전하다는 것을 알고 있는 자들이 자기들의 안전을 보장하기 위해 충분한 권력을 차지하려고 애쓰기 때문에 저지르게 되는 죄이다. 다시 말해서 전자는 인간의 연약성을 깨닫지 못하고 있는 교만이며, 후자는 그것을 깨닫고서 권력을 얻으므로써 이를 극복하려고 하는 교만이다.[203] 니버는 이러한 권력에의 의지가 원죄의 한 결과라고 봄으로써 그것은 역사안에서 이룩되는 어떤 형태의 사회에서라도 완전히 제거되지 않을 것이라고 말한다. 그러므로 보다 현실적인 목표는 '권력의 교만'의 무절제한 표현들을 극소화시키기 위해서 권력의 균형을 정착시키는 것이 목표라고 주장한다. 다시 말해서 이러한 '권력의 교만'에 대한 이해가 그의 사회윤리의 정의 구조의 기본 원칙인 '권력 균형'에 대한 그의 성찰의 출발점인 것이다.

'지적교만'은 지식의 제한성으로 인해 생기는 불안을 극복하려고 제한된 지식을 절대화하는 왜곡된 반응을 가리킨다. 니버는 모든 인간 지식은 이데올로기적 오점으로 얼룩져 있으며, 또한 특정한 관점에서부터 얻어진 유한한 지식이므로 이것을 마치 최종적이고 궁극적인 지식인 것처럼 주장하는 것은 지적교만이라고 말한다. 지적 광신주의의 독단주의, 인종의 우월주의, 철학에 대한 광신(히틀러), 교회안의 교파주의는 모두 여기에 해당된다. 특히 지적교만의 예로써 그는 맑스주의를 제시하는데 맑스

[202]Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. I.*, 198.

[203]H. R. Davis & R. C. Good, 133-6.

주의는 모든 부르주아 문화의 사상속에 담긴 이데올로기적 오점을 폭로 하였으나, 그 자체가 지닌 관점의 제한된 성격은 보지 못했다고 말한다. 이와 같은 '지적교만'은 무질서한 권력의지에 의해 산출되는 불공평한 일들을 합리화 시키는 이론들을 후원함으로써 권력의 문제를 고조시킨다.

'도덕적 교만'은 유한한 인간이 자신의 제약된 덕을 최종적인 의라고 또 자신의 상대적인 도덕적 기준들을 절대적인 것이라고 가장하는 것이다. 그는 이러한 자기의(self-righteousness)의 죄를 가장 중대한 죄로 여긴다.[204]

'정신적 교만'은 곧 종교적 교만으로서 상대적이고, 유한한 종교적 진리나 신앙을 절대화하는 것이며, 교만의 다른 형식들에 내재된 '자아의 신격화'를 드러내는 궁극적인 죄이다. 많은 경우에 종교는 신에 대한 탐구가 아니라 종교를 가장한 인간의 자기 주장이다. 이처럼 정신적, 종교적 교만은 인간의 죄에 있어서 그 최후의 표현인 것이다.[205]

원죄의 또다른 결과인 관능성은 자아가 자신을 지탱하지 못하고 특정한 욕망이나 충족에 자기를 일치시키고 그것에 빠짐으로써 '자아속에서 조화가 파괴되는 것'을 말한다.[206] 다시 말하면 관능성의 죄는 파편화, 중심적 자아의 해체이며, 인간이 자신의 역설의 짐으로부터 도피하고자 하는 도피성이다.

그러므로 교만과 관능성은 서로 양극을 구성하고 있는데 교만은 다른 사람을 희생시킨 위에 자기의 안전을 추구하는 인간의 무절제한 공격성을 뜻하며 반면에 관능성은 인간이 자아의식의 짐으로부터 도피하고자 하는 인간의 무절제한 도피성을 뜻하는 것이다.

---

[204]Dannis McCann, *기독교 현실주의와 해방신학*, 김쾌상 역(서울: 대한기독교서회, 1985), 85-6.

[205]Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. I.*, 201.

[206]Ibid., 228.

니버는 인간 본성의 실상에서 오는 절망감은 그리스도의 십자가로 상징되는 하나님의 사랑을 확인함으로써 즉각 사라진다고 말한다. 그리고 이 은혜는 인간에 대한 하나님의 능력이요 자비이며, 죄의 용서이다.[207] 이 은혜를 받아들일 때 인간은 모든 죄에서부터 벗어나 하나님을 신뢰하는 참된 자아를 회복하게 된다. 그런데 여기서 중요한 사실은 은혜가 불안과 죄에 대처할 수 있는 방법을 제시해 주지만, 은혜가 불안과 죄를 완전히 제거할 수는 없다는 사실이다. 즉 니버의 신학적 인간론이 인간본성을 유한성과 자유의 역설적인 형식으로 이해한 것과 같이 은혜에 의한 죄의 극복 역시 역설적인 특성을 지닌다. 크리스찬은 '의로운 동시에 죄가 있는' 존재라는 루터의 사상에 깊은 영향을 받아, 죄가 '원칙적으로는' 극복되었으나 '사실에 있어서는' 극복되지 않았다고 니버는 말한다. 은총은 인간성을 기적적으로 변화시키지는 않으므로, 니버는 회개가 진정으로 가능하지만, 동시에 죄가 전혀 없다는 모든 주장은 정신적 교만이라고 말한다.

이상과 같은 내용이 니버의 인간의 본성과 운명에 나타나는 인간 실존의 구조이다. 여기에서 인간의 딜레마는 도덕적 인간과 비도덕적 사회 사이에 있는 것이 아니라는 점이 명백해 진다. 즉 인간이 도덕적이고 사회가 비도덕적이라는 것이 아니라 오히려 사회적, 역사적 상황이 인간의 근본적인 비도덕성을 표현하고 반영하는 곳이라는 것이다. 그러나 이 비도덕성은 인간의 본성과 구별된 어떤 형태로 사회안에 뿌리를 내린 것이 아니라, 인간의 본성에 인간의 역사적 실존의 구조안에 뿌리를 내린 것이다.[208]

② 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 궁극적 규범으로서의 사랑

니버의 윤리에 있어서 그 궁극적인 중심은 언제나 그리스도의 십자가에서 계시

[207]Dannis McCann, 89.

[208]R. R. Ruether, *메시아 왕국*, 서남동 역(천안: 한국신학연구소, 1982), 147-8.

된 완전한 사랑에 있다. 이 사랑은 희생적이고 무조건적이며 계산하지 않는 사랑이다. 이런 사랑은 오직 그리스도 안에서의 하나님의 사랑에서만 발견된다. 사랑의 윤리는 하나님의 초월적 원칙과 하나님 나라에 의존하는 원리로서, 이러한 완전한 사랑을 니버는 '불가능한 가능성'이라고 말했다. 즉 이러한 완전한 사랑은 인간역사 속에서는 실현될 수 없기에 '불가능한' 것이지만, 그것은 다른 모든 규범들의 상대성을 드러내주며, 그 수준을 끌어 올린다는 점에서 가능하다는 것이다. 그러나 이러한 사랑의 규범은 그에게 있어서 결코 성취되어질 수 없는 초월적인 규범으로 제시되며, 예수의 완전한 사랑에 대한 강조는 그의 완전주의적 배경을 드러내 주는 것이다.[209]

그러면 실현할 수 없는 궁극적 규범인 완전한 사랑을 어떻게 사회윤리의 원칙들에 적용할 것인가? 니버는 상호애(mutual love)라는 개념을 제시함으로 이 문제의 해결을 모색한다.

상호애란, 개인적인 인간관계에서 나타나는 사랑의 형태로서 타산적인 계산에 근거를 두지 않는 상대방에 대한 관심으로부터 솟아나는 것이다. 그러므로 상호애는 완전한 사랑인 아가페의 요소가 있다. 그러나 상대방에 대한 관심이란 결국 자신에 대해 쏟는 관심과 같은 것이다.[210] 결국 니버에게는 십자가에서 나타난 희생적 사랑인 아가페 앞에서 인간이 성취한 그 어떤 최고의 선도 심판과 사죄를 받을 수 밖에 없다 고 말한다.

③ 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 사랑의 근사치로서의 정의

예수 그리스도를 통해서 나타난 아가페의 사랑은 세상의 윤리적 판단의 궁극적 규범은 될 수 있지만 인간 사회의 규범은 될 수 없다. 인간의 사회란 본질적으로 비이기적이 될 수 없는 집단들로 구성되어 있기 때문이다. 인간 사회는 구조적으로 힘

[209]R. H. Stone, *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians* (New York: University Press of America, 1981), 81.

[210]C.W. Kegley, 111.

의 갈등과 긴장관계가 복잡하기 때문에 아가페 사랑을 실현하는 것은 불가능한 목표이다. 때문에 니버는 사회는 실현이 가능한 정의의 규범을 필요로 한다고 말한다.[211] 이런 맥락에서 그는 사랑이라는 궁극적 규범에 대해서 정의라는 준궁극적 규범을 설정한다.

사랑의 근거에서 사회개혁을 추구한다는 것은 공상적인 것이며 정의의 가장 가까운 목표의 실현을 위한 현실적 전략의 채택을 방해하는 것이다. 니버의 전략은 역사 안에서 사회가 성취할 수 있는 가장 가까운 목표로부터 인간이 궁극적으로 심판되는 초월적 윤리를 분명히 구분함으로써, 정치의 자율성을 불가능한 이상적 희망으로부터 보호하여 현실적인 정치 윤리가 채택될 수 있도록 성취의 영역을 확대시키려는 것이다.[212]

니버는 정의의 준궁극적 규범을 통하지 않고서는 사랑의 궁극적 규범에 도달할 수 없다고 말한다.

> 정의의 준궁극적 규범은 집단적이고 조직적인 인간관계에서 그 중요성을 지닌다. 그러나 개인적 인간관계에서 조차도 정의의 준궁극적 차원을 거치지 않고서는 희생적인 자기헌신의 궁극적 차원에 도달할 수가 없다.[213]

니버에게 있어서 정의는 관계적 용어이다. 때문에 그는 정의를 독립된 기반을 가진 실체로 정의 내리지 않았다. 즉 그것은 사회의 구조 속에서 아가페 사랑에 대한 상대적 구체화인 것이다. 그는 이러한 정의를 사랑에 대한 근사치적 성취라고 했다. 즉 상호애가 인격적 관계에서 이뤄지는 아가페의 근사치라면 정의는 사회적 관계 속

211노정선, *통일신학을 위하여*(서울: 한울, 1988), 141.

212R. R. Ruether, 142-3.

213노정선, 143.

에서 이뤄지는 아가페의 근사치인 것이다.[214]

니버에게 있어서 정의는 사랑의 하인이요 도구이다. 그는 사랑과 정의의 불가분적 결합을 말하면서도 둘 사이에 건널 수 없는 간격이 있다고 지적하는데, 즉 사랑이 생과 생의 완전한 조화라는 이상적 상태의 원리인데 비해 정의는 인간의 죄에 의해 감염된 불완전한 세계의 원리인 것이다. 따라서 니버는 사회정의는 이해관계가 충돌하고 요구가 대립되는 현실 세계속에서 권력의 효율적인 균형을 통해서 얻어진다고 본다. 다시말해서 정의는 권력에 대한 권력의, 이해관계에 대한 이해관계의, 각 집단이 같은 기회와 만족을 받아들이는 합리적인 균형을 말한다. 권력이란 정치의 장에서 삶의 관용되어질 수 있는 조화를 형성하는데 있어서 잠정적인 쓸모가 있으나, 그 쓸모있는 권력은 만약 통제해 놓지 않는다면 억압과 폭정의 도구가 될 수 있는 것이다. 그러므로 정의의 규범은 갈등을 일으키는 집단들 사이의 권력의 균형을 유지하는 것이라는 점에서, 그리고 또한 냉철한 계산에 기초한 까닭에 궁극적인 규범이 될 수는 없는 것이다. 이와 같이 니버의 권력의 본성에 대한 분석방법은 인간의 죄와 이기심을 심각한 요소로서 강력히 주장하는 그의 신학적 근거에 기인한다.

④ 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 사랑과 정의의 변증법적 관계

니버는 '기독교 윤리의 한 해석'에서 사랑은 기독교 윤리의 면류관이며 가장 어렵고 불가능한 도덕적 성취라고 말한다. 사랑과 정의는 상하관계로 연결되며 사랑은 정의보다 포괄적이고 궁극적이다 라고 말한다.[215] 정의는 인간이 역사 안에서 추구하는 가장 가까운 윤리를 나타내지만, 사랑은 역사안에서 결코 성취될 수 없는 그리고 인간의 이기심에 의해서 좌절되는 초월적 윤리를 나타낸다. 그러나 이 초월적 윤리는 가장 위대한 역사적 관련성을 가진 윤리인데 그것은 인간을 가장 가까운 목표와 성

---

[214]맹용길, *기독교 윤리학 입문*(서울: 대한기독교서회, 1986), 28.

[215]Dannis McCann, 125.

취를 넘어서도록 선동하는 그리고 위대한 목표에 대한 비전을 개방하는 불만의 표현이기 때문이다. 사랑의 윤리는 역사에 대한 하나의 명령으로 서 있는 것이다.[216]

이와 같이 니버는 사랑이 역사에 있어서 모든 정의의 업적에 대한 성취이기도 하며 또한 다른 한편으로는 정의의 업적에 대한 부정이라고도 보는 사랑과 정의의 변증법적 관계를 제시한다.[217] 즉 정의는 사랑의 조건을 풍성하게 채워주지만 완전히 충족시키지는 못한다. 사랑은 정의를 적용해 나가는 아이디어를 확장시켜주지만 정의의 제도적 장치들을 대치할 수는 없는 것이다. 이러한 사랑과 정의는 구체적인 상황 속에서 서로 긴장관계에 있으면서 갈등을 일으키는데, 사랑과 정의의 변증법적 관계를 그랜드 하랜드(Gordon Harland)는 세가지 양태로 설명한다.[218]

첫째, 사랑은 정의를 요구한다. 이것은 세상에서 이루어 지는 복합적인 인간관계 속에서 구체적으로 사랑을 표현할 수 있는 도구로서 정의가 요구된다는 것이다.

둘째, 사랑은 정의를 부정한다. 이것은 사랑은 항상 정의를 초월해 있으면서 정의의 모든 상대적인 성취들을 사랑에 미급하고 위배되는 것이라고 심판하는 것을 말한다.

셋째, 사랑은 정의를 성취한다. 이것은 사랑의 이념이 현실의 도덕적 성취 즉 정의를 보다 높은 수준으로 부단히 끌어올려 역동적인 도덕성취의 과정을 가능케 함을 말한다.[219]

그러므로 정의는 그 자체만으로는 독립된 기반을 갖지 못하는 것으로서 사랑없는 정의는 정의가 아니며, 정의 이하의 것으로 변질될 수 밖에 없는 것이다. 니버의

---

[216]R. R. Ruether, 148.

[217]Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. II*. (New York: Charles Scribner's Sons, 1943), 225.

[218]노정선, 141.

[219]Gordon Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (New York: Oxford University press, 1960), 24-6.

사랑에 대한 근사치적 실현 방법인 정의는 결국 힘의 균형으로 이해 되는데, 이것이 그의 윤리를 직접적으로 정치에 연결시키는 것이다.

(2) 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 정의의 구조

어떻게 정의가 수립될 수 있는가? 정의는 이성이 작용하여 정의를 실현하게 하는 자유와 평등의 구조를 포함한다. 이것은 정의의 법칙을 구성하는 것이다. 그러나 이성만으로로는 정의를 가져올 수 없다. 이성은 타락했기 때문이다. 또한 정의는 이성과 열정을 포함하는 삶 전체를 의미하기 때문에 이성만으로 정의를 수립하는 것은 적합하지 않다. 역사는 단순히 합리적인 과정이 아니라 활력의 과정이다.[220] 정의는 활력과 법의 타협이다. 법은 양심의 수단, 힘의 긴장과 균형의 명백한 공식화이다. 살아 있는 사회의 사회적 조화라는 것은 도덕과 법의 표준적 개념과, 그 사회에 존재하며 발달하여 가는 세력과 활력의 상호작용에 의해서 이루어지는 것이다.

질서와 조화의 힘은 두 가지인데, 하나는 정부의 강제적이며 조직적인 힘이고, 다른 하나는 어떤 사회 정세 안에 있는 활력과 힘의 균형이다. 사회 질서와 정의는 힘의 조직화와 균형을 통하여 더 완전한 형제애로 접근할 수 있다. 그러나 이 조직의 원리와 힘은 쉽게 폭군화 될 수 있어서 형제애의 법칙에 모순이 되는 가능성을 내포하고 있다.[221] 인간이 가진 완고한 죄의 힘 때문에 때로 이성은 타인을 지배하는 도구로 사용될 수도 있다. 강한 지성, 순수한 영혼의 힘, 육체적 힘 등 개인의 우월한 힘은 다른 사람을 지배할 수 있다. 그리고 이러한 힘이 집단적으로 발전할 때, 그리고 이 발전된 정치적 혹은 경제적 힘이 집중될 때, 불의가 나타난다. 근대사회에 있어서 경제력의 집중은 불의를, 정치력의 균형은 정의를 발생시킨다.[222]

---

[220]K. Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 88.

[221]Reinhold Niebuhr, *인간의 본성과 운명,* 이상설 윤영복 양우석 역(서울: 문교부, 1962), 329-30.

[222]Ibid., 332-7.

니버는 권력의 균형에 대한 끊임없는 강조로 잘 알려져 있다. '세상에서 성취된 정의는 다양한 이익들 간의 균형에 의존한다.' 그는 이것을 역사에서 분명히 얻는 교훈이라고 말한다. 니버는 권력이 불의를 행사한다고 말한다. 불의한 권력이 힘의 불균형을 도출하는 불의의 공리(axiom)이다. 그러므로 사회에서 정의는 단순히 어떻게 선이 기여할 수 있는지의 사실이 아니라, 권력의 적당한 배열과 균형의 문제이다. 정의를 위한 투쟁은 불의한 권력의 폐해가 증가하는 것에 대한 투쟁이다.

① 권력의 균형과 조직화

정치 권력 투쟁의 장 속에서 사회적 이해관계의 갈등을 해결하기 위해서는 단순한 도덕적 설득이나 동정, 또는 용서의식 그 이상의 것이 필요한데 니버는 독재와 무정부상태라는 쌍생아적 위험들을 성공적으로 피하면서 인간의 공동체를 창조하고 유지할 수 있도록 하기 위해서 정의의 구조가 요청된다고 말한다.[223]

정치는 양심과 힘이 만나는 지대이며, 인간생활의 강제적인 그리고 윤리적인 요소가 상호 침투되어서 잠정적이고 불완전한 타협을 이루는 지대인 것이다. 따라서 우리의 과제는 강제가 없는 완전한 평화와 정의의 이상 사회를 만드는 것이 아니라, 강제력이 최대한 비폭력적으로 되는 정의로운 사회를 만드는 것이다. 이와 같이 정치적 현실주의에 입각해서 니버는 정의실현의 구체적 방법으로서 '권력의 균형'과 '권력의 조직화'라는 두가지 원칙을 제시한다.

Stone은 니버가 사용하는 권력개념을 다음의 세가지로 분류한다.[224]

첫째, 권력에 대한 중립적인 견해로서, 이것은 인간 생활의 활력적인 성격을 표현하는 말이며 에너지와 동의어로 사용된다.

둘째, 권력에 대한 부정적인 견해로서, 권력이란 인간적인 교만의 결과이며 다

[223]Dannis McCann, 139.

[224]R. H. Stone, 176-77.

른 사람을 지배함으로써 자기의 안전을 확보하려는 것이라는 이해이다.

셋째, 사회의 조직과 결합을 위해서 불가피하게 요청되는 권력에 대한 긍정적인 견해이다.

여기서 니버는 인간 생활이 모두 첫째 형의 활력적인 권력으로 가득차 있다고 보며, 이러한 활력적인 요소를 균형과 조화속에 조정하기 위해 셋째형의 권력이 요청된다고 한다. 그런데 문제는 이 기회를 틈타 둘째형의 권력이 지나치게 작용함으로써 나타나는 독재에로의 경향성인데 이를 견제하기 위해서 권력정책이 요청된다는 것이다.

이와 같이 인간관계를 힘의 관계로 규정하는 니버는 ‘권력의 균형’ 없이는 어떠한 도덕적, 사회적 방법으로도 불의와 노예화를 향한 부도덕성을 방어할 수 없을 뿐만 아니라 집단의 질서도 유지할 수 없다고 본다. 그러므로 사랑의 근사치적인 실현으로서 정의라는 힘의 균형을 의식적으로 조절하고 조정하는 제도적 장치가 필요한데, 이것이 ‘권력의 조직화’이다. 니버는 두 원칙을 다음과 같이 설명한다. ‘권력의 균형과 조직화’라는 공동체 조직의 두 원리는 둘 다 형제애의 법칙에 위배될 가능성을 지니고 있다. 즉 ‘권력의 조직화’ 원칙은 억압과 폭정으로 타락하기 쉬운데 그렇게 되면 개인들의 자유와 활력은 피해를 입게 된다. 반면에 ‘권력의 균형’ 원칙은 무정부 상태의 가능성을 항상 지니고 있다. 그러므로 폭정과 무정부 상태라는 두 가지 해악은 마치 실라와 카리브디스라는 두 암초와 같아서 사회정의라는 조각배가 한쪽만을 조심하다가는 영락없이 다른 한쪽에 부딪히게 되고 마는 것이다.[225] 여기서 그는 폭정과 무정부 상태는 원하지 않는 생산물이라고 말한다. 즉 궁극적 규범인 사랑과 변증법적으로 관련되어 있는 정의의 규범으로써 폭정과 무정부 상태라는 위험을 극

[225]H. R. Davis & R. C. *Good,* 106.

복하고자 하는 것이 그의 방법인 것이다.[226]

결국 니버는 이러한 권력의 균형과 조직화의 원칙이 민주주의라는 제도를 통해 가장 효과적으로 운영될 수 있다고 주장한다. 이것은 '인간의 정의에 대한 능력이 민주주의를 가능하게 만들고 인간의 불의의 성향이 민주주의를 필요하게 만든다.'[227]라는 말속에 명료하게 정리되어 있다. 다시 말해서 그는 인간의 본성을 고려할 때 권력의 남용을 억제하는 민주적 제도가 가장 적합한 제도라는 것이다.[228]

② 민주주의와 힘의 균형

니버는 현대 민주주의가 자유의 조건 안에서 발전하기 위해서는 두 가지 필요조건이 성립되어야 한다고 말한다. 첫째, 계급 세력들 사이에는 어떤 균형이 있어야 한다. 둘째, 균형이란 경제적, 사회적 환경의 발전에 작용하는 힘의 순환을 정체시키는 것이 아니고, 그 힘을 순화시키는 주체가 되어야 한다.[229]

니버는 1944년에 출판된 '빛의 자녀와 어두움의 자녀' 서문에는 민주주의에 대한 유명한 말이 있다. '정의를 위한 인간의 능력은 민주주의를 가능하게 한다. 그러나 불의를 향한 인간의 경향성은 민주주의를 필요하게 한다.'[230] 여기서 니버의 강조점은 후반부에 있다. 민주주의의 가능성보다도 필요성을 강조하고 있는 것이다. 죄인인 인간은 힘을 소유하면 할수록 더 불안해지고 더 많은 힘을 추구하게 되는 것이다. 그는 액튼 경의 금언을 즐겨 인용하곤 했다. '권력은 부패한다. 절대적인 권력은 절대적으로 부패한다.'는 금언이다. 그래서 그 부패와 횡포를 막기 위해서 견제 장치가 필요

---

[226]노정선, 144.

[227]Reinhold Niebuhr, *The Childen of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), xiii.

[228]H. R. Davis & R. C. Good, 64.

[229]Reinhold Niebuhr, *빛의 자녀와 어두움의 자녀*, 박원근 역(서울: 대한기독교서회, 1976), 157.

[230]Ibid., 5.

하다는 것이다. 삼권분립 제도가 이런 까닭에서 나온 것이다. 삼권이 다 여당 손에 들어가는 것을 막기 위해서 야당이 필요해지고, 야당까지 국민을 배반할 것을 견제하기 위해서 언론이 필요해 진다. 그리고 견제 세력으로서 언론마저 기능하지 못하면 독재정치만 남게 되며 따라서 바람직한 사회.정치 공동체는 불가능해 진다. 따라서 이와 같이 몇 겹으로 장치된 견제체제가 필요하며, 또 그러기 위해서는 민주주의가 필요하다는 것이다.

니버는 민주주의의 가능성도 제시하고 있다. 하나님이 죄인을 용서하고 불완전한 인간임에도 불구하고 의인으로 대우하듯이, 사회에서도 사람들이 남을 용서하고 받아들이는 아량을 베풀고 있다. 이 같은 사랑과 용서와 화해의 정신이 민주주의를 가능하게 한다는 것이다. 그는 민주주의가 개인과 집단 간의 관용적 협동정신을 요구하는 것을 말한다. 니버는 민주주의의 관용과 힘의 균형을 통하여 폭군 정치를 막고 질서를 유지하는 공동체의 건설을 기대했다. 그러나 니버는 이 역사 안에서 완전한 힘의 균형으로서의 민주주의를 기대하지는 않았지만, 주어진 현실 안에서 가능하고 사랑과 정의의 실현에 '근사치적인 해결'을 모색했다.[231]

기독교를 민주주의에 일치시킬 수는 없다. 그렇다고 민주주의 없이 기독교가 없다고 말할 것도 아니다. 기독교와 민주주의는 겸손과 관용이라는 차원에서 서로 보완 기능을 할 것이다.

민주적인 사회는 마음과 마음의 만남의 결과가 아니라 관심(이익)에 의해 균형 잡힌 관심(이익)의 결과이다.[232] 민주주의는 한편으로는 부르주아 문명의 독특한 열매이며, 한편으로 그 안에서 자유와 질서가 유지되고 서로 모순되지 않는 영구히 가치

---

[231]현영학, "*라인홀드 니버의 삶과 사상*", 기독교 사상 8월호(서울: 대한기독교서회, 1981), 134.

[232]D. Robertson, *Love and Justice* (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), 63.

있는 사회의 조직 형태이다.[233] 니버는 민주주의 제도를 통하여 개인의 자유를 최대한 신장하고 이기적 힘을 억제하고 감시하는 장치를 마련하여 개인과 공동체의 갈등을 억제 하려고 하였다. 민주주의는 인간의 이성적이고 도덕적인 능력이 만들 수 있는 정부의 체제로서, 다른 면에서 보면 관심과 정열에 의한 타락 때문에 견제와 균형이 필요한 체제로서 이해 되어야 한다. 왜냐하면 전제정치에서 생겨난 부패와 타락은 민주주의의 균형과 견제에 의해서 폭력이 제거되기 때문이다.[234]

③ 정부와 경제적 분배 정의

Niebuhr는 기독교의 정치 이론과 근대 세속적 정치 이론 중에서, 후기 칼빈주의 이론이 정치적 정의와 정부의 기능에 대한 입장에서 민주주의적 정의에 가장 근접하였다고 말한다. 초기의 칼빈은 권력을 신성시 하였지만 후기의 칼빈주의자는 정치적 권력이 양심 문제에 있어서 하나님의 요구와 충돌하게 될 때에는 반항은 아니더라도 불복종할 것을 허용 하였다. 그들은 하나님과 왕과 인민의 계약은 지배자와 인민과 하나님 사이에 만들어진 삼각 계약이며, 이것이야말로 정의의 계약으로 만일 지배자가 불의로써 이것을 위약할 때는 복종의 의무를 해제받는다고 하였다. 이리하여 정의가 단순한 질서나 평화보다는 정부의 규범으로 채택되었으며, 민주주의적인 비판이 정의의 수단이 된다고 하였다.[235]

사회활력(vitality)의 어떤 특정한 분야 속에 조직의 중심이 있어야 한다는 것은 분명한 사실이다. 그 조직의 중심은 곧 권력의 중심으로 공동체의 의지를 실현하는 기관의 역할을 한다. 그 공동체를 통일 시키기도 하고, 다른 공동체와 경쟁을 할 때에는 결속 시키기도 하기 때문이다. 이 중심은 투쟁이 일어나는 경우 투쟁에 휩쓸려

---

[233]Reinhold Niebuhr, *빛의 자녀와 어두움의 자녀*, 9.

[234]D. Robertson, 65.

[235]Reinhold Niebuhr, *인간의 본성과 운명,* 341-53.

들어간 어느 한 쪽보다도 더욱 공평한 견지에서 그 투쟁을 조정해야 하고 긴장관계가 투쟁 상태로 발전하기 않도록 하기 위해서 서로가 상대편을 지지하도록 만들어 놓아야 한다. 그 중심에 투쟁을 조정하는 좋은 수단이 없는 경우에는 강제를 발동 해서라도 사회의 안녕과 질서를 유지해야 하고 세력의 불균형이 정의를 해치게 되는 경우에는 의식적으로 그것을 뒤집어 놓기도 해야 한다.[236]

정부는 그 공동체에서 서로 대립되고 경쟁하는 세력들을 지도하고 통제하며 육성시키기도 하면서 더욱 고차적인 이익을 도모해야 한다. 정부는 또한 개인의 반사회적인 욕망을 억압하는 수단도 갖추어야 하는 동시에 개인으로 하여금 공동체에 대한 책임감을 발로시킬 수 있도록 해주어야 한다. 건전한 사회는 그 인구의 대다수가 도덕적으로 시인할 수 있는 정의의 기준을 세워 모든 사람으로 하여금 그들이 자연적 경향에 따라 행할 수 있는 정의 이상의 정의를 행하도록 강요해야 하며, 설사 그 정의의 기준을 세우는데 공헌을 한 선량한 사람들이라 할 지라도 저급한 경향에 흐르려고 할 때에는 그것을 막아낼 수 있어야 한다.[237]

정부는 단지 권력의 중요한 중심이 아니다. 사회정의를 위한 니버의 관심은 디트로이트에서 있었던 목회 활동에 근거를 둔 것이다. 사회 정의는 열악한 경제 상황에서 노동자들이 이루려고 투쟁한 중심 주제였다. 그는 사회에서 권력의 중심을 형성하는 것은 경제라고 말한다. 니버는 정치적 권력을 '정의로운 정치 질서는 부(property)의 재 구성 없이 가능하지 않은' 경제적 권력에 의존하는 것으로 보았다. 그러므로 그의 가장 큰 관심은 경제적 정의였다.[238] 니버가 디트로이트에서 목회할 당시 그는 자본주의에 대한 철저한 비판가였었다. 그는 자본주의는 경제적 권력의 불균형

---

[236]Reinhold Niebuhr, *현대정치 비판의 철학*, 박경화 역(서울: 문예출판사, 1970), 182.

[237]Ibid., 183.

[238]D. Robertson, 62.

때문에 불의를 양산한다고 비판했다. 정의는 권력 균형을 요구하며, 경제적 정의는 정치적 참여와 권력의 사용을 요청한다. 왜냐하면 죄가 있는 사람들은 결코 그들의 권력과 자기 이해를 포기하는데 자발적이지 않을 것이기 때문이다. 정의는 강제를 요구한다.[239]

1930년대 미국의 대공황 때에 사회주의자의 입장에 서 있던 니버는 루즈벨트의 뉴딜정책[240]을 외양은 그럴 듯 하지만 내용은 빈약한 낙천주의자의 정책이라는 당시 좌익들이 가지고 있던 것과 공통된 편견을 가지고 있었다. 그러나 이러한 평가와는 달리 뉴딜 정책은 효과를 나타내기 시작했는데, 니버는 이러한 효과에 대해 이 방법이 순수 자본주의적인 것도, 사회주의적인 것도, 공산주의적인 것도, 파시즘적인 것도 아닌 미국적인 사회 민주주의가 성과를 거두게 되었다고 파악하였다. 그리고 뉴딜정책이 실업해소에 기여하는 것을 보면서, 니버는 과거에 자기의 판단에 오류가 있었음을 인정하고 루즈벨트와 뉴딜정책에 대해서 지지적인 입장을 표명한다. 뉴딜정책 시행 이후, 1936년 실업률은 25%에서 14%로 줄어든 반면 세금의 부담은 40억불로 늘어난 것이다. 1930년대에 완전한 경제 회복을 이룩하였고 1940년의 실업률은 14.5%가 되었다.[241] 이러한 경험을 통해 니버는 미국적 사회 민주주의를 서구 문명의 마지막 최선의 희망으로 받아들이며, 자신을 새로운 경험의 승리를 해석할 책임을 맡은 개종자로 이해하였다.[242]

---

[239]K. Lebacqz, 90.

[240]뉴딜 정책(New Deal)은 실업자에게 일자리를 만들어 주고, 경제 구조와 관행을 개혁하고, 대공황으로 침체된 경제를 되살리기 위해 프랭클린 D. 루즈벨트 미국 제32대 대통령이 1933년~1936년에 추진하기 시작한 경제 정책으로 경제와 화폐 공급, 물가, 농업 생산량에 대한 연방 정부의 통제와 간섭이 증가했다. 노동 조합 활동을 더 넓게 보장했고, 복합적인 사회 정책이 시행됐다. 지금도 경제학자와 역사가들은 뉴딜 정책의 효과, 결과에 대해 논쟁하고 있다. http://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%89%B4%EB%94%9C_%EC%A0%95%EC%B1%85 (2010, 11, 10 참조)

[241]G. Dorrien, *Soul in Society* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 110.

[242]Dannis McCann, 23.

니버는 실업대책 중에서 정부가 감독하고 시행해야 할 실업보험에 대해서 다음과 같이 말한다. 실업문제와 같은 당면한 사회문제에 있어서 사회적 책임 관념의 발전을 분석하는 것은 중요하다. 사회가 실업자에게 지불하는 실업보험은 그 사회에서 보다 더 혜택을 입은 일원들이 보다 더 불행한 사람들에게 대해서 느끼는 책임감의 부분적인 표현이다. 그들은 이러한 고정된 원칙에 의해서 책임을 이행하는 것이 이 사람 혹은 저 사람의 가련한 처지를 보고 연민의 감정을 가끔 느끼는 것에 의존하는 것보다는 이점이 있다는 것을 안다. 그들은 자신들이 다른 사람의 궁핍에 대한 지식이 불완전 하다는 것을 알고 있으며, 따라서 사회의 적당한 기관을 통해서 사회 전체를 더 공평하고 더 포괄적인 전망에서 보려는 것이다. 실업구제의 원칙인 이 기능이야 말로 어떤 특정한 규칙과 형제애 사이에서 가장 긍정적인 관계를 대표한다.

외면적으로 실업자에게 지불되는 보험금액은 빈민들이 받고 싶어하는 액수보다 적지만 이 돈을 지불하려는 사람들이 내고 싶어하는 액수보다는 언제나 많은 것이다. 근대사회에 있어서 어떤 특권 계급의 사람들은 평이한 공론으로 정의의 문제를 애매하게 한다. 특권계급의 사람들은 실업자를 공업화의 희생자라기 보다는 나태의 희생자로 보기 때문에, 기아의 공포야 말로 나태한 사람들의 치료제가 될 것이라고 주장한다. 사회가 결국 결정하게 된 실제적인 지불 계획은 어떤 개인의 지성의 결론이라기 보다는 사회적 지성의 결론이며, 이것은 그 문제를 지속적으로 토론한 결과이다. 이것은 충돌하는 견해와 이익 사이에 맺어진 타협의 결과이다. 사실 특권 계급이 이 해결책을 받아들이는 것은 그들의 안전을 위해서 이다. 상황이 이러하기 때문에, 사회에서 권리와 이권에 대한 합리적인 계산 이하의 수준에서 표현되는 희망과 공포, 압력과 반대 압력 등과 '정의의 원리'의 관념을 완전히 분리하는 것은 사실 불가능한 것이다. 그럼에도 불구하고 이런 해결은 일반적으로 받아들여지는 사회적 표준이 될 수 있다. 그리고 사회의 특권계급에서는 이것을 환영할 것이다. 왜냐면 이 속에는 사

회적 책임감이 깊이 고려되어 있기 때문이며, 그들 또한 일시적인 연민의 힘보다는 이러한 표준에 의뢰하려고 하기 때문이다.[243]

니버는 정치적으로 경제적으로 큰 권력을 행사하는 사람들의 불의에 대해서 강하게 경고한다. 계급 구성원들의 행동에 영향을 행사하는 사람들은 자신이 속한 계급에 대한 충성심 보다 자신의 개인적인 이해관계 때문에 행동하는 사람들이며, 이들은 서로간의 비슷한 이해관계를 지키기 위해 노력한다.[244] 이들 특권계급의 도덕적 태도는 전반적인 자기 기만과 위선으로 특징 지워지는데, 이때 이성과 지성만으로 계급적 이기주의를 없앨 수 없다. 계급적 특권에서 비롯되는 사회불의는 도덕적 설득이나 설교만으로 치유할 수 없다.[245] 그러면 누가 이 지배계급의 감독자들을 감독할 것인가? 지배계급에 대한 최고의 감독자는 피지배계급이며 기본적인 감독방법은 선거를 통해서 가능할 것이다. 그러면 기독교인은 종교적 실행들과 정치적 결정을 어떻게 관련시킬 수 있는가? 사실 정치와 종교를 연관시키는 것은 참으로 어려운 일이다.

인간은 권력의 이용이 위험하다고 거부할 수 없으며, 그렇다고 권력의 도덕적인 위험성을 모호하게 해서도 안된다. 기독교인은 권력에 대한 나름의 원칙을 가지고 결단을 내릴수 있어야 한다. 예를 들어 국가의 의료보험에 대한 정치적 결단을 내릴 때 다음의 질문들을 통하여 결정할 수 있다. 의료계에서 경제적 자유체제가 건강에 대한 최소한의 기준들을 보장할 수 있는가? 사회화 계획 속에는 불균형한 요구에 맞서는 대책이 있는가? 등의 물음이다.[246]

니버는 '민주주의란 풀기 어려운 문제에 대한 근사치의 해결책을 찾아내는 방

---

[243]Reinhold Niebuhr, *인간의 본성과 운명*, 321-3.

[244]Reinhold Niebuhr, *도덕적 인간과 비 도덕적 사회*, 이한우 역(서울: 문예출판사, 1996), 126.

[245]Ibid., 154.

[246]D. Robertson, 58.

법’ 이라고 말한다. 이 표현에서 니버의 현실주의적 사고와 정의관을 엿 볼 수 있다.

4) 정리하면서

신자유시대는 새로운 자유방임 시대의 도래를 의미한다. 인류의 역사는 자유와 평등이라는 역설적 개념을 실현 시키려 하는 변증법적인 갈등의 역사라 할 수 있다. 18, 19세기는 자유가 세계를 지배하던 제국주의의 탐욕과 침략, 그리고 전쟁의 역사였다. 자유는 항상 인간의 탐욕과 함께 작용한다. 인간의 욕망을 위해 인간을 도구로 사용하며, 자본의 획득을 위해 착취와 폭력이 행해진다. 자유의 정신이 절정에 달할 때, 착취당하는 자들의 평등의 이념이 작동한다. 평등은 강압과 함께 작용한다. 가진 자들의 자본을 가진자들의 의지와는 상관 없이 가지지 못한자들에게 나누어 주기 위한 필연의 결과이다. 자유방임시대가 극점에 달할 때, 맑스주의를 근거로 한 공산주의의 등장은 역사가 가르쳐준 교훈이다. 20세기말 공산주의의 몰락은 평등사상만이 반드시 정의가 아니라는 것을 단적으로 보여준다. 정의는 자유와 평등의 균형이다. 본 연구자는 이런 측면에서 니버의 정의관이 옳다고 여겨진다. 균형과 견제는 죄인인 인간이 바른 길로 나아가기 위한 필요조건이다.

현재 지구촌의 가난의 원인은 정치적, 경제적 뿐 아니라 다양한 요인들을 안고 있다. 독재정권이나 제1세계의 횡포나 혹은 민족간의 갈등이든 모든 민족들이 처해진 환경 속에서 최선의 길을 찾아 나아가는 것이 정의일 것이다. 이런 관점에서 니버의 기독교 현실주의는 많은 설득력을 지닌다. 정의는 자유와 평등의 법칙을 가지며, 힘의 균형의 구조를 요구한다. 1930년-1960년대 미국이 직면하고 있던 자본주의에 대한 맑스주의의 위협으로부터 민주 자본주의가 대처할 수 있는 긍정적인 방향을 그는 제시해 주었다. 정부의 역할과 정부의 적극적인 개입으로 통한 부의 분배를 강조하며 특권계층의 폐해를 고발하고 부의 공평한 분배를 촉구함으로써 당시의 바른 정의를 세울려고 노력했다. 자유 민주주의 체제를 옹호하면서도 약자들을 위한 많은 제도들

을 정부에 요구한 니버의 행동과 사상들은 새로운 자유방임 시대가 도래한 현대에 많은 지침을 제공한다고 여겨진다.

앞에서 살폈던 신자유주의의 문제점인 부의 양극화, 노동위기와 노동 가치의 상실, 소비주의와 환경파괴, 사회 약자의 배제 등은 오늘날 교회가 처해진 현실이다. 교회는 이런 환경 속에서 소외 당하는 약자들을 돌보아야 하는 사명을 하나님으로 부터 부여 받았다. 희년정신을 실천하기 위해 교회는 이들을 위한 다양한 프로그램들을 개발하고 힘써서 돕는 사회의 대안적 공동체가 되어야 할 것이다.

4. 사회 철학적 접근

가난의 가장 큰 원인은 사회의 구조적인 문제이다. 특히 신자유주의 시대의 사회적 문제점 가운데 하나가 빈익빈 부익부 현상이다. 정보가 이익을 창출하는 현대에는 정보를 독점하고 있는 일부 계층의 부의 편중 현상이 더욱 가중되고 있다. 부의 불균형한 분배는 사회를 불안하게 하며, 사회 구성원들의 행복 만족도를 떨어뜨린다. 근대 시민사회는 이 문제를 두고 많은 사회 철학적 논쟁들이 있었다. 사회복지의 극대화를 도모하는 공리주의, 한계생산이나 능력 혹은 노력 등의 공적에 따른 분배를 주장하는 공적주의, 자유방임 시장의 분배가 정의롭다고 주장하는 자유주의, 사유재산의 철폐를 주장하는 맑스 주의, 특별한 이유가 없는 한 균등할 것을 요구하는 평등주의등 많은 분배 정의론 중에서 무엇을 선택할 것인지는 어려운 문제이다. 이 선택은 사회가 주어진 상황을 깊이 고려한 후에 사회적 합의를 통해서 해결해야 할 것이다.

일반적으로 철학자들은 분배 문제를 정의(justice)의 본질에 대한 탐구 과정에서 도덕철학이나 사회철학의 일부로 다루어 왔었다. 정의는 사람들과 집단들간의 공정의 문제와 공평의 문제를 다룬다. 정의의 내용은 시대정신을 반영하면서, 시대에 따라 변해왔다. 그러면 현대 신자유주의시대의 바른 정의는 무엇인가? 현대인은 어떻게 분

배의 불균형을 해소해 나가며, 가난한자들이 사회적인 소외계층에서 벗어나 '인간다운 삶'을 살아갈 수 있을까? 하나님께서 원하셨던 바른 희년정신을 실현해 나가는데 도움을 줄 수 있는 이 시대에 적합한 사회철학은 무엇이 있을까?

본 연구자는 부익부 빈익빈의 부의 편중 현상이 심화되는 현대사회에 존 롤즈의 '공정으로서의 정의론'을 살펴 보고자 한다. 1971년 하버드 대학의 존 롤즈(John Rawls, 1921-2002)가 '정의론'(A Theory of Justice)을 출간할 때 학계에 큰 반향을 일으켰다. 1960년대 까지의 영미 철학은 극도의 경험주의에 영향을 받아 도덕과 정치적인 언어의 의미, 그리고 그 기능에 관한 문제들에만 일방적으로 집착하여 옳고 그름에 관한 실질적인 규범의 문제를 외면 했고, 또한 철학 전반에 만연한 회의주의는 객관적 가치의 존재를 부인한 채, 정의의 문제를 관심 밖에 두고 있었다. 이러한 상황에서 롤즈는 '정의론'을 통해서 사회의 기본구조에 적용될 최고의 윤리적 근거로서 정의의 원리를 도출하였다. 이는 오랜 전통을 지닌 규범 윤리학에로의 바람직한 복귀를 의미하였고, 철학의 관심에서부터 밀려나 있던 정의의 문제를 철학의 주제로 부각시키는 이정표를 마련한 것이었다.

본 연구자가 롤즈의 이론에 주목하는 이유는 그의 사회 정의론이 서구 사회의 근간을 이룬 자유주의 입장에서 공리주의가 지닌 한계점을 극복하고 복지국가의 청사진을 철학적 탐구를 통하여 제시하고 있다는 점이다. 특히 그의 정의 원칙 가운데 차등의 원칙은 사회의 가장 불리한 처지에 있는 최소 수혜자에게 이익을 최대화 하는 조건에서 사회의 차등을 허락해야 한다는 원리이다. 이는 자유주의 관점에서 평등한 분배를 통해 사회의 약자들을 보호 하고자 하는 롤즈의 복지적 관점을 잘 보여준다. 이는 또한 가난한자들을 위해 봉사하길 원하시는 하나님의 마음을 사회 정의적면에서 잘 표현해 주고 있다고 여겨진다.

먼저 롤즈의 사회정의론을 살펴보기에 앞서서 그의 사상적 배경이 되고 있는

철학적 근거들을 살펴본 후에 그의 사회철학적 정의론을 살펴보고자 한다.

1) 존 롤즈(John Rawls) 정의론의 사상적 근거

롤즈의 정의론은 어떤 배경에서 출발하고 있는가? 롤즈는 자신의 이론이 논리적으로, 윤리적으로 합당한 것이 되기 위해 자신의 이론의 배경을 형성하는 일이 무엇보다 중요했다. 그리고 그는 자신의 이론의 출발점을 당시 철학적으로 유력한 지적 학풍이었던 공리주의에 대한 비판에서부터 시작한다.

(1) 공리주의에 대한 비판

'최대다수의 최대행복'을 보장하는 사회가 최선의 사회라는 공리주의는 18-20세기 서양사회를 지배해온 기본적 사회이론이었다. 그러나 이러한 입장은 흔히 다수를 위한 소수의 희생을 강요하여 다수의 횡포를 유발하였는데 이러한 사실은 미국과 같은 풍요한 사회 속에서의 소수의 빈곤, 소수민족에 대한 인종차별, 그리고 일부 개발도상국가에서 드러나고 있는 '부익부 빈익빈' 현상, 선진국의 후진국에 대한 공해산업, 세계 일부 지역에서의 기아현상 등에서 잘 표현되고 있다.

공리주의를 하나의 윤리학설로서 체계적으로 정립한 사람은 벤담(J. Bentham, 1748-1832)이다. 그에 의해 하나의 정치, 윤리 학설로서 제시되었으며 이후 제임스 밀(J. Mill, 1773-1836), 그리고 존 스튜어트 밀(J. S. Mill, 1806-1873)등에 의해 수정되어 전개되어 왔다.

벤담은 우선 가장 본래적인 선은 무엇인가? 라는 질문에 대해 인간은 본성적으로 쾌락을 추구하고 고통을 지양한다는 점에 착안하여 쾌락을 추구하는 것이 행복을 가져오는 본질적 선(good)이며, 옳은(right) 행위로 간주했다. 즉 쾌락(만족, 행복)을 극대화하는 행위는 옳음을 극대화 하는 행위이다. 그러므로 '최대다수의 최대행복'이라

는 도덕률이 구체화 되는 것이다.[247]

국가가 무엇을 해야 할 것인가? 라는 질문에 대해 벤담의 대답은 분명하다. 각 개인의 쾌락을 최대화하는 동시에 사회의 평균쾌락의 수치를 최대화 하는 것이 곧 국가의 최대 목표가 된다. 즉 국가의 상충하는 정책들 중 어떤 것을 택할 것인가? 라는 물음에 대한 벤담의 대답은 최대다수의 최대선을 이끄는 정책을 택하는 것이 된다.[248] 벤담은 쾌락 측정을 위해 자신만의 쾌락 계산법을 고안했는데 쾌락경험의 강도, 지속성, 확실성, 원근성, 생산성, 순수성, 연장선 등을 변수로 하여 그 양적 수치를 측정할 수 있다고 보았다.[249] 이는 질적으로 다른 쾌락을 양적 차이로 환원할 수 있다는 생각을 담고 있는 것으로 공리주의의 이론적 난점이 숨어 있다. 또한 벤담 의 공리주의가 안고 있는 또 다른 문제점은 쾌락 계산법에 의해 단순한 쾌락의 총합에만 관심을 가질 뿐 쾌락의 분배 문제에는 무관심 하다는 점이다. 이는 정책의 효율성만 중시할 뿐 평등의 가치는 전혀 고려되지 못하고 있는 것이다. 벤담 이후 밀 등의 많은 학자들이 공리주의를 수정하려 했지만 근본적으로 공리주의의 단점을 해결하지 못했다.

롤즈는 공리주의가 한 사람의 선택의 문제를 전 사회의 문제로 확대하여 해석한다고 지적한다.[250] 그리고 그는 고전적 공리주의는 개인간의 차이를 무시하고 있으며,[251] 욕구의 만족량에만 중점을 두기 때문에 욕구의 질을 고려하지 못한다고 비판한다.[252] 즉 최대의 만족총량을 달성하도록 제도를 편성하면 되고 만족의 원천이나 성질

---

[247]이종은, "*공리주의: 본질과 비판*", 국민대학교 사회과학연구 제5집(서울: 국민대학교출판부, 1996), 41.

[248]Norman E. Bowie Robert I. Simon, *사회 정치 철학*, 이인탁 역(서울: 서광사, 1985), 47.

[249]이종은, 17.

[250]John Rawls, *정의론*, 황경식 역(서울: 이학사, 2003), 28-9.

[251]Ibid., 27-9.

[252]Ibid., 30.

에 대해서는 묻지 않고 단지 그 만족이 행복의 총량에 어떤 영향을 미치게 될지 만을 문제 삼는다는 것이다. 이런 경우는 소수의 자유를 억압하는 정책이 언제든지 수행될 수 있는 것이다. 일례로 인종을 차별하는 정책을 지지한다든지, 노예제도를 지지하는 경우 등이다.

(2) 사회계약론의 전통

롤즈는 정의론의 서두에서 자신의 목표가 '로크, 루소 그리고 칸트에게서 찾아볼 수 있는 잘 알려진 사회계약이론을 고도로 추상화함으로써 일반화된 정의관을 제시하는 것'[253] 이라고 밝히고 있다. 이 말의 의미는 정의관을 도출하는데 있어서 선험적으로 존재하는 도덕원칙을 발견해 내는 것이 아니라, 전통적 사회계약론에 의지함으로써 사회에 적용될 원리를 적절한 조건과 절차에 따라 합의해 나가겠다는 의지를 밝힌 것이라 하겠다.

서구 사상사에서 사회계약론(social contact theory)은 16세기에서 18세기에 이르는 기간에 본격적으로 발흥하여 홉스, 로크, 루소, 칸트 등에 의해서 전개 되었다. 전통사회가 무너지고 새로운 형태의 사회질서를 오직 이성만을 권위로 해서 세우고자 했던 근대 서구인들에게 정당한 사회 구성의 방법으로 상정된 것이 사회계약사상이다. 사회계약은 비합리와 각종 힘의 역학에 의해 강제되는 현실의 계약이 아니라 가상적인 계약의 이념으로서 자유롭고 평등한 합리적인 개인들의 계약적 합의를 통해서 정치 및 도덕 공동체의 규범적인 근거를 창출한다. 그러므로 사회계약사상은 현실세계에 대한 단순한 분석이나 설명이라기 보다는 인간이 추구해야 할 당위로서 최초의 선택 상황을 어떻게 규정하며 어떠한 방식에 의해서 개인들의 합의가 이루어지는가에 따라 그 정당성이 확보된다고 할 수 있다.

---

[253]Ibid., 45.

먼저 사회계약론을 가장 간결하게 이론화 한 사람은 홉스(T. Hobbes, 1578-1679)이다. 그는 인간의 개인적인 측면 및 사회적 측면에 있어서의 모든 행동과 현상을 각 개인의 '자기보존'이라는 단일한 원리에 의해 지배되는 자연상태로부터 파악한다. 이러한 자연상태는 이기적이고 타산적인 인간의 성향으로부터 추론해 낸 순수한 가정적 상황으로, 역사적 현실로서 존재했는지의 여부는 문제시되지 않는 사회 이전에 존재하는 상태이다. 그리고 인간을 본질적으로 동정심, 연민 등의 우호적 감정을 갖지 못하고 자기보존의 정념에 의해 지배 받는 이기적인 존재이기 때문에 상대방의 공격이나 침략을 경계할 뿐만 아니라 상대를 멸망시키거나 굴복시키고자 하여 상호 경쟁과 불신이 불가피한 것으로 상정한다. 아무도 이 경쟁에서 월등하게 우월한 힘을 가진다거나 또는 다른 사람을 위해서 자기의 욕구를 포기하려고도 하지 않기 때문에 언제나 자연상태는 '만인에 대한 만인의 투쟁'[254]이 존재하게 된다. 홉스는 이렇게 인간을 이기적, 자기중심적 존재로 파악하고 도덕적 추론을 철저히 배제한다. 그러므로 계약의 과정에서 각자의 이익에 유리하도록 협상적 전략을 구사하며 힘의 상대적 균형에 근거한 계약이 형성된다. 이런 사회계약은 공정한 합의를 보장할 수 없을 뿐 아니라 합의된 계약의 자발적이고도 도덕적인 준수를 보장할 수 없다는 것이다.[255] 그리고 주권자에 대한 절대적인 권력의 부여는 그가 도덕적으로 타락한다 할 지라도 제한을 가할 수 없게 된다.

반면 로크(John Locke, 1632-1674)는 국가 통치권을 정부로부터 국민에게 이전시켜, 국가 및 주권자의 강력한 권력 행사를 제한하는 방향에서 사회계약 사상을 전개시킨다. 정치사회의 기원을 가상적인 최초의 상태에서 찾고자 한 로크는 자연상태를 인간의 자연법에 두고 자신이 스스로 옳다고 생각하는 바에 따라서 자신의 행동을

[254]T. Hobbes, *리바이어던*, 한승조 역(서울: 삼성출판사, 1990), 231.

[255]이민화, *J. Rawls 정의론의 사회계약론적 전통에 관한 연구*(석사논문, 동아대학교, 1993), 10.

규율하는 자유적 인간으로 상정했다. 로크는 자신의 계약론 체계에 있어서 가장 중요한 개념인 '소유권'의 개념을 도입하여 시민사회로서의 이전을 명확히 정립했다. 소유권의 발생으로 인해 파멸의 상태로 전화될 가능성이 있는 불안정의 자연상태에 있는 사람들은 자신의 발전, 생명보전, 소유권의 안전한 보장을 위해 자신의 자유의사와 일치하는 계약을 체결하고 국가 사회를 설립한다. 그러나 합리적 존재라면 자신의 모든 권리를 국가에 다 양도 하지는 않을 것이다. 양도하는 것은 단지 인류의 공공복지 도모를 위해 자연법이 부여해 준 권리만이고 그것도 국가가 생명, 재산, 자유에 대한 각자의 자연권을 더욱 잘 보장해 준다는 조건 하에서 이다. 그리고 계약에 의해 형성된 국가의 정책은 국민 전체의 의사에 의해 결정되거나 일치된 합의가 없을 경우에는 성원의 다수결 원칙에 의해서 결정되는 것으로 실질적인 통치권의 소재는 국민에게 있는 것이다. 로크의 사회계약론은 홉스의 계약론에 비해서 한층 발전된 형태를 보여주지만 자연상태의 경제적 불평등을 그대로 시민사회에 이전 시킬 뿐 아니라 불평들을 해소시킬 어떤 제도적 장치도 생각하지 않은 한계를 보여준다. 또한 국가의 권한을 한정시켜 세대가 나아갈수록 불평등이 정당화 되는 결과를 낳게 된다.

롤즈는 기본적으로 이와 같은 전통적인 사회계약론의 입장을 계승하였다. 그는 로크의 소극적 국가기능을 개선하고 적극적으로 국민의 권리를 옹호하는 복지국가관을 제시했으며, 정의의 원칙을 통해서 사회적, 경제적 불평등을 축소시킬 수 있는 방안을 마련하고자 했다.

(3) 칸트(I. Kant의 영향)

윤리학의 역사에서 칸트(Immanuel Kant, 1724 – 1804)는 도덕, 혹은 윤리성의 새로운 기초를 마련함으로써 실천철학을 변혁시킨 이론가로 평가된다. 그는 윤리성의 원천을 자연이나 공동체의 질서, 행복에의 희구, 신의 의지 혹은 도덕적 감정 등에서 찾던 전통적 시도들을 거부했다. 칸트 이전의 유럽은 인간의 관념 안에 존재하는 세

계와 그 관념의 대상세계가 일치 하느냐, 하지 않느냐가 큰 문제였다. 그는 이 인식의 문제를 기존의 생각처럼 대상세계가 먼저 있고 우리가 그것을 인식하는 것이 아니라, 우리가 우리의 선험적 인식구조의 틀을 통해 대상세계를 인식한 다음 그것에 맞추어 대상세계가 존재한다고 말한다. 이는 곧 칸트가 '인식하는 것'과 '인식되는 것'을 구분함으로써 내 안과 내 밖의 세계를 비교하는 작업을 포기했음을 의미한다. 그 그 인식되는 것, 내 바깥의 세계도 인식의 선험적 통일에 의한 감각작용에 맡겨둠으로써 내 안의 세계와 일치를 추구하고 있다.

칸트는 우리가 지식을 얻는데 필요한 능력을 감성, 오성 및 좁은 의미의 이성(넓은 의미의 이성은 이 셋을 모두 포함한다)으로 나누었다. 진리의 인식은 감성과 오성의 결합으로 이루어 지는데, 이것은 질료와 형식의 종합을 말한다. 칸트에게 질료란 밖으로부터 주어진 것을 받아들인 그대로를 말하며 잡다하고 무질서한 것이다. 이것을 인간이 이해 할 수 있도록 정리하는 선천적인 주관 기능이 형식이다. 칸트에게서 감성형식은 시간과 공간이라는 형식이고, 오성 형식은 범주이다. 감성적 직관은 오성의 범주에 의해서 종합, 통일됨으로써 객관적인 인식이 된다. 즉 인식은 감성에서 실질적 내용을 얻고 오성에서 필연적 보편 타당성을 얻는다. 그런데 인식이란 외계에 있는 사물의 단순한 모사가 아니다. 즉 인식이 성립하기 이전에 이미 대상이 객관적으로 실재하는 것이 아니라, 주어지는 무질서한 질료를 주관형식에 따라서 정리함으로써 비로소 대상이 성립한다. 다시 말해 대상은 주관에 의해서 구성됨으로써 비로소 존재하게 되는 것이다. 칸트는 이처럼 자신의 순수이성비판을 통해서 인간의 인식이 대상 중심이던 것과는 반대로 주관 중심으로 바꾸었다. 그는 이를 스스로 코페르니쿠스적 전회라고 말했다.[256]

---

[256]최재희, *칸트의 순수이성비판연구*(서울: 박영사, 1975), 15-8.

칸트가 ‘코페르니쿠스적 전회’를 통해 이론적으로 인간을 세계의 중심에 위치시켰다면 실천적으로는 이제 세계 속에서의 인간의 도덕적 위치에 대한 문제를 제기한다. 그는 자신의 철학에서 두 가지의 세계에 관해 언급하고 있다. 두 세계란, 바로 존재의 세계와 당위의 세계이다. 존재의 세계는 인간의 인식의 세계, 즉 과학의 영역이며, 당위의 세계는 아직 없지만 있어야 할 것, 즉 인간의 도덕의 세계이다. 칸트는 과학의 영역보다 행위의 영역, 도덕의 영역, 가치의 영역이 더욱 중요하다고 말한다. 인간을 이성적인 주체로 만든 칸트는 도덕 법칙의 원천 역시 신이나 초자연적인 것이 아니라 인간의 이성으로 세우고자 했다. 인간은 한편으로 자연적 존재이지만, 다른 한편으로는 자신을 넘어설 수 있는 예지적 힘, 즉 자유를 가지고 있다. 그리고 이 힘을 통해 자신을 넘어서는 당위의 세계를 추구할 수 있는데, 여기서 도덕 법칙이 나온다. 그러므로 도덕 법칙의 원천은 인간의 이성이다. 즉 도덕 법칙은 인간의 이성이 스스로에게 부여한 것이므로 타율이 아니라 자율이다. 의지의 자율은 모든 도덕 법칙들과 그에 따르는 의무들의 유일한 원리이다. 이 자율적 도덕 법칙이야 말로 인간을 인간답게 만들어 주는 본질적인 요소이다. 도덕 법칙은 인간이 자신에게 부과하고, 인간이 인간이기 위해 그것에 스스로 복종해야만 하는 법칙이며, 인간이 악으로 나갈 수 있는 경향을 제압하고 스스로를 도덕 법칙 아래에 세워야 하는 것은, 그렇게 함으로써 인격적 존재자가 될 수 있기 때문이다. 칸트는 이렇게 자율적 의지에 근거하여서 이성을 통해 도덕적 선택이나 결단에 관계하는 것을 실천이성이라고 명했다. 실천이성은 의지로 하여금 의지와 일치하는 행동을 하도록 명한다. 인간은 의지가 이성을 통해 규정되는 한 자유롭다. 다시 말해 칸트의 자유는 도덕의 존재 근거인 것이다.

계속해서 칸트는 실천이성의 실천법칙으로서 정언명령(kategorischer imperative)을 제시한다. 가언명령이 온갖 필요와 감성적 동인들에 의해 촉발되는 타율적인 명령이라면, 정언명령은 의지와 원인에 의해 무엇을 행하는 것이 아니라, 객관적이며 필연

적인 것으로써 기술되는 명령이다. 그리고 이 명령은 보편성과 필연성을 가져야만 한다. 칸트는 실천이성의 실천법칙인 정언명령의 보편성과 필연성은 궁극적 목적은 최고선이라고 말했다. 이 최고선이야 말로 인간의 도덕적 실천의 궁극적 목적이며, 역사의 목적이라고 했다.[257]

롤즈는 그의 '정의론'에서 자신의 정의론의 바탕이 '자율성'에 대한 칸트의 관념에 기초하고 있다고 말한다.[258] 즉 롤즈는 칸트적 인간관을 계승한다. 칸트의 도덕적 입법은 인간이 자유롭고 평등한 합리적 존재로서 특징짓는 조건들 아래서 합의될 것을 주장했음을 언급하며,[259] 롤즈는 이를 원초적 입장에서의 토대적 역할을 담당하도록 했다. 인간의 자율성을 소중히 여기고 인간을 자유롭고 평등한 합리적 존재로 상정하는 롤즈적 이상이 롤즈의 원초적 입장과 같은 계약장치를 사용하는 동기를 형성하며 원초적 입장 안의 무지의 베일과 같은 여러가지 특성을 설명하고, 원초적 입장의 기초를 형성하고 있다는 것이다.

2) 존 롤즈(Jonn Rawls)의 공정으로서의 정의론

롤즈는 로크, 루소, 칸트로부터 알려져 있는 사회 계약 이론을 고도로 추상화함으로써 사회 구성원들이 만장일치로 합의할 수 있는 공정으로서의 정의관을 제시한다. 그는 공정으로서의 정의론을 통해, 기본적인 제도가 자유와 평등의 가치를 실현하는 방식에 관한 정의의 두 원칙을 제시하고, 이 원칙이 자유롭고 평등한 인격체로 간주된 민주적 시민의 본성에 더 적합한 원칙임을 규명한다.[260] 이를 위해 원초적 입장과 무지의 베일이라는 가상적 장치를 전제하고, 여기서 정의의 두 원칙을 상정한

---

[257]이수윤, *정치철학*(서울: 법문사, 1980), 150-61.

[258]John Rawls, *정의론*, 338.

[259]Ibid., 339.

[260]John Rawls, *공정으로서의 정의*, 황경식외3 공역,(서울: 서광사, 1988), 112.

다.

롤즈의 정의의 원칙들을 전개하기에 앞서 설정하는 정의의 주제와 여건, 그리고 원초적 입장에 대해서 먼저 살펴보고자 한다.

(1) 정의의 주제

롤즈는 자신의 정의론의 가장 기본적인 주제를 사회의 기본구조, 정확히 말해 사회의 주요제도가 권리와 의무를 배분하고 사회 협동체로부터 생긴 이익의 분배를 결정하는 방식에 둔다고 밝힌다.[261] 왜 그에게 있어서 사회의 기본구조가 정의의 일차적 주제가 되는가? 그 이유는 그의 정의론은 무엇보다도 배분과 평등의 개념을 강조한 자유주의적 정의론이기 때문이다. 사회의 기본구조는 주요 사회 기구들을 어떻게 하나의 체계로 결합시키고, 근본적 권리와 의무를 어떻게 할당할 것이며, 그리고 사회적 협력에 의해 발생하는 이익의 분배를 어떻게 나눌 것인가를 정하는 방식이다.[262] 여기서 주요제도란 정치의 기본법이나 기본적인 경제적, 사회적 체제를 말한다. 주요제도는 인간의 권리와 의무를 규정하고, 그들의 인생 전망에도 영향을 끼침으로서 무엇이 될 것인가에 대한 기대와 어떻게 살 것인가에 대한 소망까지 정해주게 된다. 이처럼 기본구조는 그 영향력이 크다는 점에서 일차적인 주제가 된다.

사회의 기본구조가 정의롭지 못하게 편성되어 있을 경우 사회의 제반 제도들 역시 정의롭지 못할 것이며, 그에 속해 있는 어떤 개인은 다른 이에 비해 보다 유리하거나 혹은 보다 불리한 출발점을 가지게 된다. 이러한 불평등은 개인의 인생 전체를 좌우하게 될 만큼 절대적이며 어쩌면 세대를 거듭하여 반복하게 될 만큼 심대한 영향을 끼칠 수도 있다. 롤즈는 인생에 있어서 최초의 기회에 영향을 미치는 이런 불평등은 결코 정당화 되어서는 안된다고 말한다. 그러므로 정의의 원칙에 의해 적용

---

[261]John Rawls, *정의론*, 39-40.

[262]John Rawls, *공정으로서의 정의*, 321.

받을 모든 사람에게 있어 공정한 출발점이 되는 정의관을 확립하는 것이 그의 '공정으로서의 정의관'에 목표임을 롤즈는 밝히고 있다.

(2) 정의의 환경

사회는 상호 이익을 위한 협동체이다. 때문에 사회는 이해관계의 일치와 상충이라는 고유한 특성을 갖는다. 사회에는 혼자만의 노력에 의해서가 아니라 구성원들의 사회적인 협동을 통해 보다 나은 생활을 가능하게 한다는 측면에서 이해관계의 일치가 있다. 그러나 구성원들 각자가 자신의 목적을 추구하기 위해서, 적은 몫보다 더 많은 몫을 선택할 것이기 때문에, 이익의 분배 방식 문제로 인한 이해의 상충이 발생한다. 따라서 이득의 분배를 결정해 줄 사회체계를 선정해 주고, 적절한 분배의 몫에 합의하는데 필요한 어떤 원칙들의 체계가 요구된다. 이러한 원칙들을 사회 정의의 원칙들 이라고 한다.[263] 그리고 정의의 원칙들을 필요로 하는 이러한 배경적 조건들을 정의의 환경 혹은 여건이라고 한다.

롤즈는 정의의 배경적 조건을 객관적 여건과 주관적 여건으로 구분한다. 객관적 환경은 자원이 지나치게 풍족해서 협동이 필요하지도 않고, 협동이 불가능할 정도로 지나치게 궁핍하지도 않는 적절한 부족상태로 설명할 수 있다. 주관적 환경은 협동하는 사람들에 관련된다. 협동하는 당사자들은 서로 인생 계획을 가지고 있으며, 이들에게는 다양한 철학적, 종교적 신념과 정치적, 사회적 학설들도 존재한다. 이들은 자신의 가치관이나 이해 관계를 실현하는데 관심한다. 하지만 이들은 상대방의 이해관계에 대해서는 비교적 무관심하다고 가정한다. 롤즈는 주관적 여건에서 이러한 상호 무관심을 강조한다.[264]

정리하면 정의의 환경은 '적절한 자원의 부족 상태 아래서 상호 무관심한 자들

---

[263]John Rawls, *사회정의론*, 황경식 역(서울: 서광사, 1985), 29.

[264]Ibid., 145-46.

이 사회적 이익에 대해 상충하는 요구를 제시할 경우'에 성립한다. 이와 같은 정의의 여건 속에서, 합의는 자유롭고 평등한 개인들이 공정하게 참여하는 조건이어야 하며, 특정 개인에게 다른 사람보다 유리한 협상위치를 부여해서는 안된다.[265] 우리가 특정한 사회적 위치를 차지하고 있다고 해서, 사람들에게 우리가 유리한 정의관을 제한하고, 그것을 받아들이도록 요구할 수 없다. 또한 우리가 종교적, 철학적, 도덕적으로 포괄적인 교리와 이와 결부된 선관을 받아들인다고 가정할 때, 우리는 이러한 신조를 가진 이들에게 유리하도록 정의관을 제안하거나 타인들이 그것을 수용하도록 기대해서는 안 된다.[266] 이러한 문제점을 없애기 위해 롤즈는 원초적 입장이라는 가상적 상황을 설정한다.

(3) 원초적 입장

롤즈 정의론의 핵심은 정의를 판단하는 기준이 되는 아르케메데스적 점[267]을 찾는 일이다. 이 작업은 종래의 방법과 같이 역사적 우연성에 의거해도 안되며, 경험과 무관한 선험적 가정에 의한 것이어서도 안 된다. 롤즈는 합리적 인간이 채택하게 될 생각과 느낌의 어떤 방식, 즉 일반적인 방식으로 추론하고 도출된 결과에 따르는 객관적인 하나의 관점이어야 한다고 말한다. 자유와 평등을 구현하기 위해 가장 적절한 원칙을 밝힐 수 있는 입장, 이것이 바로 원초적 입장(original position)이며 롤즈의 정의론의 출발점이다.

원초적 입장은 전통적인 사회 계약론에 있어서 자연 상태에 해당한다. 이것은 일정한 정의관에 이르게 하도록 규정된 순수한 가상적 상황(hypothetical situation)이다. 이것은 정의의 원칙들에서 그 원칙들 자체에 가해져야 할 제한 조건들을 생각해 보

[265]John Rawls, *공정으로서의 정의*, 122.

[266]John Rawls, *정치적 자유주의*, 장동진 역(서울: 동명사, 1999), 29-30.

[267]John Rawls, *정의론*, 277-9.

기 위해 상정되었다. 대부분의 사람들은 정의의 원칙을 선택할 때, 그들이 타고난 운수나 사회적 여건 때문에 그들이 유리하거나 불리해져서는 안 된다고 생각한다. 또한 정의의 원칙들이 한 개인의 특수한 처지에 맞추어서 만들어 질 수 없다는 데도 대부분 동의할 것이다. 나아가서 특정한 성향이나 야망, 개인적인 가치관이 채택될 원칙들에 영향을 미쳐서는 안된다고 생각한다. 이렇게 사람들을 불화하게 하고 그들을 편견으로 인도하게 하는 우연적인 여건들에 관한 지식을 배제하는 원초적 상황을 사람들은 상정하게 될 것이라고 롤즈는 가정한다. 그는 이와 같은 원초적 입장이라는 공정한 상황을 통해 그들이 타당하게 합의에 이를 수 있도록 하고 있는 것이다.

① 무지의 베일

무지의 베일은 원초적 입장을 충족시키는 관건이 되는 조건이다. 원초적 입장에서 정의로운 합의가 도출되기 위해서는 그 당사자들이 공정한 처지에 있어야 되고, 도덕적 인격으로서 평등한 대우를 받아야 한다. 따라서 롤즈는 당사자들이 무지의 베일(veil of ignorance)속에 있어야 한다고 가정한다. 당사자들은 사회에 있어서 자기의 지위나 계층을 모르며, 천부적 재능이나 체력등을 어떻게 타고날지 자신의 운수를 모른다. 또한 자기가 무엇을 선이라고 생각할지, 자신의 합리적 인생 계획, 모험을 싫어한다든가 비판적, 혹은 낙관적인 경향과 같은 자기 심리의 특징까지도 아무도 모르고 있다고 가정한다. 또한 당사자들은 그들이 속한 사회의 특수 사정, 즉 사회, 경제적 상황, 그것이 이룩해온 문명과 문화의 수준도 모른다고 가정한다. 그리고 원초적 입장에 있는 자들은 그들이 어떤 세대에 속하고 있는가에 대한 정보도 가지고 있지 않다. 롤즈는 이와 같은 지식에 대한 광범위한 제한이 합당한 것은 한편으로 사회 정의의 문제가 한 세대에서만이 아니라 세대간에도 일어나기 때문이라고 한다. 그러나 당사자들이 인간 사회에 대한 일반적인 사실들은 알고 있다고 인정해야 한다고 말한다. 그들은 정치현상이나 경제이론의 원칙들을 이해하며, 사회 조직의 기초와 인간 심리

의 법칙들도 알고 있다. 즉 당사자들은 정의의 원칙을 선택하는데 영향을 줄 모든 일반적인 사실들을 안다고 가정한다.[268]

정리하자면, 계약당사자가 자신의 개인적 특성을 알고 있는 한, 그들은 자기의 조건에 비추어 자기에게 유리한 일방적인 계약을 체결하려 할 것이다. 이와 같이 이해 관계가 명백히 드러난 상태에서는 이해관계의 대립 때문에 만장일치적 계약을 맺기도 힘들 것이며, 설사 어떤 합의가 이루어졌다 할 지라도 그 내용은 '각자에게 그의 몫을' 식의 형식적이고 공허한 합의에 머물게 될 것이다. 그러므로 롤즈는 실질적 내용이 있는 합의를 가능케 하기 위해 무지의 베일로 하여금 각 당사자들의 유리한 조건을 가리게 만든다. 따라서 편견과 자기이익을 적나라하게 드러내는 정보를 괄호안에 넣는 무지의 베일은 각 당사자들을 보편적 인간으로 만들며, 일반적인 관점에서 실질적인 합의를 만들 수 있게 한다.

② 상호 무관심한 합리적 인간

원초적 입장을 성립시키는 두 번째 조건은 '상호 무관심한 합리성(mutually disinterested rationality)'은 이기주의와는 다른 것으로서 인간이 자신의 이득에만 관심을 가질 뿐 타인의 이득에 대해서는 전혀 무관심한 태도를 가리키는 말이다.

여기에 대해서 롤즈는 다음과 같이 설명한다.

> 원초적 상태에 있는 자는 가능한 한 자신의 목적체계를 증진시켜 주는 제 원칙을 받아들이고자 한다. 그들은 이를 위해서 가장 높은 지수의 사회의 제 1차적 재화를 스스로 얻고자 한다. 왜냐하면 그것은 그로 하여금 내용에 상관없이 그들이 선이라고 생각하는 것을 가장 효과적으로 증진시켜 줄 것이기 때문이다. 당사자들은 상호간에 이익을 주려고 하거나 손해를 끼치려 하지도 않으며, 그들은 애정이나 증오에 의해서 마음이 흔들리지도 않는다. 또한 그들은 서로를 비교하여 더 많은 것을 얻으려 하지 않으며 질투를 하거나 잘난 체 하지도 않는다. 경기로 말할 것 같으면 그들은 가능한 한 높은 점수를 얻으려 한다. 그러나 그들은 그들의 상대편 때문에 높거나 낮은 점수를 원하는 것이 아니며 상대편과의 승점차를 극대화 혹은 극소화 하려는 것도 아니다. 당사자들은 승리에 관심이 있는 것이 아니라 그들 자신의 목적체계로 판단해서 가능한 한 많은 점수

---

[268] John Rawls, *공정으로서의 정의*, 156-9.

를 따는 데에만 관심이 있기 때문이다.[269]

즉 상호 무관심한 합리성이 가정된 이유는 동정심과 연민의 감정 같은 이타주의적 속성을 당사자에게서 제거할 뿐 아니라, 사회의 제1차적 재화의 획득에 있어서 타인과 비교함으로 생겨나는 증오나 질투 같은 마음의 동요를 배제하기 위함이다. 이는 롤즈가 원초적 상황을 보다 명확하고 확정적으로 만들기 위함이다.[270]

만약 공통적 이상에 합의하는 성인(saints)들의 집단이나 이타주의자들에게는 정의의 문제가 논의될 필요성이 없다. 왜냐하면 이들에게 이해관계가 상충되지 않기 때문이다. 반면 시기심은 모든 사람들의 처지를 보다 악화시키는 경향을 갖고 있으며, 전체적으로 시기심은 아무런 이익을 주지 못하기 때문이다. 이런 의미에서 롤즈의 원초적 입장에 있는 당사자들은 합리적 존재이며, 시기심에 좌우되지 않는 인간인 것이다. 그리고 상호 무관심한 합리성에는 자기의 이익을 남에 의해 침해 받고 싶지 않다는 소극적 함의도 들어있다.

③ 합리성과 최소 극대화의 원칙

롤즈가 계약의 당사자들에게 부여하고 있는 ‘상호 무관심한 합리성’이라는 속성이 내포하고 있는 바 중에서 ‘상호 무관심’이라는 것이 이타주의와 시기심, 질투를 배제한 적절히 이기적인 인격을 상정하는 것이라면 ‘합리성’이라는 개념은 그들이 정의의 원칙을 선택하는 과정에 임하면서 합리적이라는 뜻이다. 여기서 합리적이라는 의미는 단지 이성적이라는 의미보다는 한 개인이 자신의 목적을 실현하는데 있어서 주어진 여건 아래서 최선의 수단을 취하는 것을 의미한다. 롤즈는 계약 당사자들 자신이 일정한 삶의 계획을 가지고 있다는 것을 알며, 이 일정한 계획의 구체적인 내용

[269]John Rawls, *정의론*, 144.

[270]Ibid., 185-6.

은 모르더라도 이것을 실현하기 위해 자신들에게 부여된 자유를 보호하고, 자신들에게 주어지는 기회를 확대해 나가며 동시에 목적 실현을 위한 여러 가지 수단이 필수적임을 안다. 이 수단을 '일차적 재화(primary good)'[271]라고 한다. 원초적 상태에서 계약 당사자가 합리적이어야 한다는 것은 그가 주어진 여건 하에서 일차적 재화를 보다 많이 가질 수 있는 방책을 마련할 수 있는 능력을 구비하고 있어야 한다는 것을 의미한다.

롤즈는 당사자들이 처한 '원초적 상태'는 '불확실한 상태'이기 때문에 그들은 '최소 극대화의 원칙(maximin rule)'을 수용하게 된다고 말한다. '최소 극대화의 원칙'은 여러 대안들이 가져올 가능한 최악의 결과에 따라 선택을 가리는 것이다.[272]

롤즈가 원초적 상태에 처한 계약 당사자들이 최소 극대화의 원칙을 택할 수 밖에 없다고 가정한 이유는 무지의 베일로 가려진 원초적 상태에서는 사회의 일반적인 지식을 제외한 여타의 사실들에 무지하다는 것이다. 자신이 처해 있는 상황과 미래의 세세한 계획이나 가치관까지도 알지 못하는 상황은 일어날 확률에 의거하여 결정을 내릴 처지가 못된다. 일어날 확률을 계산할 수 없는 계약 당사자들의 입장에서는 가장 보수적인 선택을 할 수 밖에 없으므로 '최소 극대화의 원칙'이 적용된다는 것이다. 또한 당사자들은 우연히 보다 큰 이익을 갖게 될 지도 모르나 그보다 더 많은 것을 잃을 지도 모르는 모험을 감수 하지는 않을 것이다. 그러므로 계약의 당사자들은 최대한의 가치를 얻게 되는 것 보다 최소한의 가치를 얻게 되는 것에 보다 큰 비중을 둘 것이며 최소한의 가치를 규정하는 일에 우선순위를 둔다는 것이다.

(4) 존 롤즈(John Rawls)의 정의의 원칙

원초적 상태, 즉 무지의 베일에 싸인 자유롭고 평등하며 합리적인 계약 당사자

---

[271]예를들면 인간의 기본적 권리와 자유, 기호, 수입, 부, 그리고 자존감 등의 사회적 기반이다.

[272]John Rawls, *정의론*, 216.

들은 사회의 제1차적 재화를 최소 극대화의 원칙에 따라 분배 하는 정의의 원칙을 선택한다.

롤즈의 정의의 두 원칙은 자유를 최고의 가치로 두고, 자연적 우연성과 사회적 운수의 횡포를 완화시키고자 한다.[273] 따라서 그는 두 가지의 원칙을 통해 자유주의 정치적 정의관과 평등주의적 형태의 자유주의를 지향한다. 그는 'A Theory of Justice'에서 정립하였던 정의의 두 원칙을 수정하여 'Political Liberalism'에서 다음과 같이 정리한다.[274]

제 1원칙: 각자는 평등한 기본권과 자유에 입각한 완전한 적정구조에 대한 동등한 주장을 할 수 있는 권리를 가진다. 이 구조는 모든 사람에게 해당되는 동일한 구조와 양립할 수 있다. 그리고 이 구조에서 평등한 정치적 자유, 그리고 다만 그러한 자유들이 그 공정한 가치를 보장받을 수 있도록 되어야 한다.

제2원칙: 사회적, 경제적 불평등은 다음과 같은 두 조건을 만족시키도록 조정되어야 한다.

첫째, 그 불평등은 공정한 기회평등의 조건 하에서 모든 사람에게 개방된 직위와 직책에 결부 되어야 한다.

둘째, 이들 불평등은 사회의 최소 수혜자들에게 최대한의 이익을 가져올 수 있도록 해야 한다.

롤즈는 위의 두 원칙간이나 혹은 그 부분들 상호간에는 축자적 우선의 서열이 있다고 한다. 즉 정의의 두 원칙은 축자적 서열이 되어야 하며, 따라서 자유는 오직 자유를 위해서만 제한할 수 있다.

① 정의 원칙의 형식적 조건

---

[273]John Rawls, *사회정의론*, 115-6.

[274]John Rawls, *정치적 자유주의*, 6.

롤즈의 원초적 입장에서 합의된 정의 원칙이 도덕적으로 합당한 것이 되기 위해서는 몇 가지 갖추어야 할 형식적인 조건이 요구된다.[275]

첫째, 모든 원칙은 일반성(general)을 가져야 한다. 정의의 원칙은 그 진술에 사용된 술어가 일반적 성질, 관계를 가져야 한다.

둘째, 모든 원칙은 만민에게 보편적(universal)으로 적용될 수 있어야 한다.

셋째, 정의의 모든 원칙은 공지성(publicity)이 있어야 한다. 계약 당사자들은 자신들이 공공적 정의관을 위한 제 원칙을 선택하고 있음을 알아야 하며 어떤 이의 무지를 전제로 택해서는 안된다.

넷째, 정의관을 구성하는 원칙들이 요구하는 것들 사이에 충돌이 생겼을 경우에 하나의 결정을 내릴 수 있도록 우선순위(ordering)에 관한 규정이 마련되어야 한다.

다섯째, 정의의 원칙은 더 이상 고차적 기준을 갖지 않는 최종성(finality)을 가져야 한다.

② 정의의 제1원칙: 평등한 자유의 원칙

롤즈의 이론은 사회 계약론의 바탕 위에 서 있다. 사회 계약론은 인간의 자유를 철저히 강조하여, 한 개인이 사회를 위해 희생 당하는 것을 방지한다. 그러므로 자유는 롤즈의 정의론에서 1원칙에 둘 정도로 최고의 위치를 차지하는 기본 가치이다. 그에게 있어 제1원칙이 우선한다는 것은 평등한 자유가 사회적, 경제적 이득에 우선한다는 것을 의미한다. 모든 사회적 가치 중에서도 인간의 자유는 가장 귀중하다. 자유는 어떠한 명분으로도 희생될 수 없다. 그래서 롤즈는 다음과 같이 말한다.

> 모든 사람들은 전체사회의 복지라는 명목으로도 유린할 수 없는 정의에 입각한 불가침의 자유를 갖는다. 그러므로 정의는 타인들이 갖게 될 보다 큰 선을 위하

[275]John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1971), 131-4.

여 소수의 자유를 빼앗는 것을 용납하지 않는다.[276]

그는 가능한 한 많은 자유를 모든 사람들이 평등하게 누려야 함을 원칙으로 한다고 말한다. 여기서 시민의 자유란 정치적 자유(선거권과 피선거권) 및 언론과 집회의 자유, 부당한 체포 및 구금을 당하지 않을 자유 등이다. 이러한 자유들은 제 1원칙으로서 모든 사람에게 균등할 것이 요구되는데, 그것은 정의로운 사회의 시민들은 동등한 자유를 가져야 하기 때문이다.[277]

롤즈가 이처럼 자유를 우선시 하는 이유는 다음과 같다.[278]

첫째, 복지의 일반적 수준이 어느 정도 향상되면 더 이상의 경제적, 사회적 이득은 절박한 문제가 아니며 오히려 동등한 자유의 행사를 위한 권리증진에의 요구가 증가될 것이기 때문이다. 즉 일정한 문명수준이 향상되면 물질적 가치보다 자유를 중시한다는 가정이다. 이는 롤즈의 자유주의적, 자본주의적, 복지국가적 편견을 반영하다.

둘째, 인간은 자존감을 가지고 있으며, 자유로운 사회적 연합활동을 통해서 자기의 본성을 표현하고자 하는 기본적 욕구를 가지고 있기 때문이다. 롤즈에 있어서 자존감은 인간이 추구하는 기본선 가운데 가장 중요한 것으로써, 자기의 선에 대한 자신의 관점이나 인생계획이 실현될 만한 가치가 있다는 신념이며 의지를 성취하는 자기 능력의 확신이다. 이런 이유로 사람들은 어떠한 대가를 치르더라도 자존감 손상을 피하게 될 것이다.

자유는 오직 자유를 위해서만 제한될 수 있는데, 그것은 다음과 같은 두 가지 경우이다. 첫째, 덜 광범위한 자유는 모든 이가 공유하는 자유의 전 체계를 강화할

---

[276]Ibid., 3-4.

[277]John Rawls, *정치적 자유주의*, 82.

[278]John Rawls, *A Theory of Justice*, 542-3.

경우에 허용된다. 둘째, 덜 평등한 자유는 자유를 적게 가진 자들에게 용납될 수 있을 경우에 허용된다.

③ 정의의 제2원칙: 차등의 원칙과 기회균등의 원칙

사회적, 경제적 가치를 모든 국민에게 똑같이 분배하는 절대적 평등은 어느 사회에서도 현실적으로 맞지 않다. 때문에 각 개인의 능력과 활동, 봉사의 차이에 따라서 그들의 대우에 차등을 둘 수 밖에 없다. 즉 사회적, 경제적 불평등이 일정한 범위 안에서 인정될 수 밖에 없다. 그렇다면 정당성을 인정받을 수 있는 불평등이란 어떤 원칙을 따르는 것인가?

롤즈는 정의의 두 번째 원칙에서 사회적, 경제적 불평등이 허용될 수 있는 불평등의 조건을 규정한다. 그는 정의의 제1원칙에서 자유를 말할 때는 평등의 원칙을 강조 했지만, 제2원칙에서 사회적 지위나 경제적 분배의 문제에 대해서는 다음의 원칙들을 만족시킬 경우, 오히려 불평등이 바람직할 수 있다고 인정한다.

가. 차등의 원칙: 사회, 경제적 불평등이 모든 사람에게 이익이 되어야 한다.

차등의 원칙은 경제적 평등의 문제에 관심한다. 차등의 원칙은 최소 수혜자의 기대치를 향상시켜 모든 사람들의 삶의 전망을 함께 끌어 올리는 것을 목적으로 한다. 여기서 최소 수혜자란 '자유와 자존감을 제외한 나머지 사회적 기본 가치의 분배에 대해 가장 적은 기대를 가지는 사회적 지위, 직책 또는 사회 계층의 대표자들을 의미한다.[279]

롤즈에 의하면, 처지가 나은 자들의 보다 높은 기대치가 정당한 것으로 인정될 수 있는 유일한 조건은 그것이 사회의 최소 수혜자들의 기대치를 향상시킬 경우라고 한다.[280] 최소 수혜자의 기대치를 증가시킬 때, 보다 위에 위치하는 사람들의 이익도

---

[279]John Rawls, *정치적 자유주의*, 117.

[280]Ibid., 96.

연쇄 관계로 함께 증가하기 때문이다.

차등의 원칙이 주목하는 점은 크게 세 가지로 나눌 수 있다.

첫째, 차등의 원칙은 보상의 원칙과 동일하지는 않지만, 그 원칙의 취지를 어느 정도 실현하고자 한다. 출생이나 천부적 재능의 불평등은 부당한 것으로서, 이러한 불평등은 어떤 식으로든 보상되어야 한다는 것이다. 따라서 정의의 원칙은 모든 사람을 동등하게 취급하기 위해서, 즉 진정한 기회 균등을 제공하기 위해서 사회는 당연히 보다 적은 천부적 자질을 가진 자와 불리한 사회적 지위에 태어난 자에게 더 많은 관심을 가져야 한다는 것이다.[281]

둘째, 차등의 원칙은 호혜성(reciprocity)의 입장을 표현하고 있다. 이것은 상호이익의 원칙이다. 예를 들어 A, B라는 두 대표인이 있고, B는 더 불리한 처지에 있는 자라고 생각해 보자. A의 이익은 B의 전망을 향상시키는 방식으로 얻어지는 것이다. 따라서 B는 A가 더 나은 혜택을 받는 것을 용납할 수 있다. 그렇지 않으면, B는 지금보다 더 나쁜 처지에 놓이기 때문이다. 그러므로 롤즈는 차등의 원칙이 보다 유리한 처지에 있는 자들과 불리한 처지에 있는 자들 모두에게 받아들여질 수 있다고 한다.[282]

셋째, 차등의 원칙은 박애(fraternity)의 원칙에 대한 해석을 제시한다. 박애의 이상은 넓은 사회의 성원간에 현실적으로 기대하기 힘든 정감이나 감정의 유대를 포함하기 때문에 민주주의적 이론에서 상대적으로 무시되어 왔다. 그러나 롤즈는 차등의 원칙이 박애의 자연스러운 의미인 '보다 못한 처지에 있는 타인에게 이익이 되지 않는 한 보다 큰 이익을 가질 것을 원하지 않는다'는 관념에 부합하는 것으로 생각한다.

---

[281]John Rawls, *사회정의론*, 120-1.

[282]Ibid., 122-3.

롤즈는 차등의 원칙에 따라서 행동한다면, 박애의 이상과 똑 같은 결과를 만족시킬 수 있다고 한다. 그는 '정의롭다고 생각되는 제도와 정책에서 허용하는 불평등이, 보다 불리한 자의 복지에 기여한다는 의미에서 박애의 요구를 만족시키는 것'이라고 한다.[283]

롤즈가 제시하는 정의의 원칙 중, 차등의 원칙은 그의 평등주의적 입장을 가장 선명히 보여주는 부분이다. 차등의 원칙에 의해 그의 정의론은 자유주의적 입장과 뚜렷한 차별성을 가지며, 특히 평등의 이념을 부르짖는 사상가들과도 상이한 입장을 갖게 된다. 역사 속에서 절대적 평등을 추구했던 맑스의 정의관은 인간사회 불평등의 극복책으로 능력에 따라 노동하고 필요에 따라 배분 받는 것을 강조했다. 그러나 맑스는 평등을 절대화 하는 과정에서 개인의 자유를 무시하고 대신에 특정계급의 이익을 내세웠다. 이성에 근거한 과학적 방법을 사용하여 새롭고 정의로운 사회주의 질서를 이룩하려고 했던 맑스는 그러한 이성이 인간의 자율성이나 자유에 기반 하여 발달하여 왔음을 간과했으며 이는 필연적으로 비 현실적 길을 갈 수 밖에 없었다.[284] 결과적으로 절대적 평등주의에 입각한 맑스적 정의관은 현대의 사회주의권 국가의 몰락을 통해서 입증되었다.

롤즈가 평등의 개념을 중요시 한다고 하여 그가 현시점에서 뛰어난 자와 열등한 자, 능력 있는 자와 능력 없는 자, 자본가와 노동자가 동일한 수입과 부, 그리고 동일한 권한과 책임을 지녀야 한다고 요구하는 것이 아니다. 오히려 사회 기본구조에 포함된 계약 당사자들의 사회, 경제적 평등이 궁극적 목표라고 생각하고 있다. 따라서 차등의 원리가 불평등을 허용하는 이유는 전략적인 것으로 궁극적으로는 사회의

---

[283]Ibid., 125.

[284]김용민, *"한국에 있어서의 산업화 과정과 분배적 정의의 문제"*, 한국의 산업사회와 정치과정(서울: 신유, 1994), 93-4.

평등을 보다 효율적으로 그리고 합리적으로 성취하기 위한 것이다.

나. 공정한 기회균등의 원칙: 사회 경제적 불평등은 모든 사람에게 개방된 직위와 직책에 결부되야 한다.

공정한 기회 균등의 원칙은 사회적 우연에 제동을 걸고, 그것을 제거하고자 한다. 어떤 직책이든지 공정한 경쟁을 통해서 얻어져야 하며, 그 과정에서 경쟁자들은 그들의 능력에 의해 판단되어야 한다. 만약 어떤 직책이 개방되지 않는다면, 그것으로부터 제외 당한 사람들은 당연히 부당하게 취급 받는다고 느낄 것이다.[285] 이 때 사람들이 느끼는 부당함은 부나 특전과 같이 어떤 직책이 주는 외적 보상으로부터 제외 되었다는 것 뿐만 아니라 사회적 의무를 수행하는 데서 오는 자아실현의 경험을 저지 당했다는 것도 포함된다. 이러한 경험을 통해 사람들은 수취심을 느끼게 되고, 피해의식을 가지게 된다.

롤즈는 배분적 몫의 문제를 순수 절차적 정의의 문제로 취급하여 기회 균등의 원칙과 관련시키고 있다. 그는 사회를 상호이익을 위한 협동체제로 해석한다. 기회 균등의 원칙의 역할은 이 협동체제가 순수 절차적 정의의 체제라는 것을 보장하는 것이다.[286] 순수 절차적 정의라는 개념이 배분적 몫에 적용되기 위해서는 정의로운 정치적 조직이나 경제적, 사회적 제도 체제를 포함한 기본구조를 필요로 한다. 특히 롤즈는 합리적 요구에 부응하는 적절한 절차를 세우기 위해 구성주의(constructivism)를 수납한다. 그는 역사적으로 영향력을 행사해 온 직관주의나 공리주의는 만족스러운 이론이 아니다는 것이 판명 되었으므로, 일정한 절차 내에서 합리적인 사회 구성원의 합의에 의해 도달하는 윤리적 구성주의에 의거하는 것이 남은 대안이었다.[287] 구성주

[285]John Rawls, *공정으로서의 정의*, 54.

[286]John Rawls, *A Theory of Justice*, 87.

[287]황경식, *사회정의의 철학적 기초*(서울: 문학과 지성사, 1985), 209.

의란 규범의 선재성을 인정하고 직관을 통하여 독립적으로 존재하는 규범을 발견하려고 하는 합리적 직관주의와는 달리, 규범의 선재성을 인정하지 않고 인간의 의지로 규범을 구성하려는 윤리학적 방법론이다. 의지로 규범을 구성하려는 방법은 절차를 따르는 방법이다. 그러므로 구성주의에서는 구성절차가 규범논의의 핵심적인 문제가 된다. 구성주의자들은 사람들의 합리성이 수렴한다고 전제하여 일정한 절차적 조건에 따르기만 한다면, 거기에서 규범이 도출될 수 있다는 것이다.[288]

롤즈는 인간의 보편적인 행위의 준칙을 정립하거나 정당화하는 작업은 직관주의에서처럼 순수이성의 연역으로 수행되는 인식론적인 작업이 되어서는 안되고, 자연주의에서 처럼 자연과학적 방법에 의해 수행되어서도 안 된다고 주장한다. 규범 원칙은 그 자체가 자명한 제1원리나 관찰 가능한 경험자료에 의해서가 아니라, 모든 성원들이 공공적으로 인정하는 합의의 과정에서 도출될 수 있다고 본다. 이러한 공공적인 합의의 과정은 일정한 절차를 따름으로써 가능하다. 누구나가 받아 들일 수 있는 절차를 규정해 놓고서 이 절차를 수행함으로써 도출된 것이 우리 모두가 받아들일 수 있는 규범원칙이 되는 것이다. 이처럼 롤즈의 구성주의는 절차주의(proceduralism) 로 표현될 수 있다.[289]

롤즈는 자신의 절차주의는 전통적인 사회 계약론의 방법을 원용하고 있다고 밝힌다. 사회 계약 사상은 윤리학의 방법론적 관점에서 볼 때 구성주의의 입장에 서 있다. 이는 어떤 합리적 요구에 부응하는 적절한 구성절차를 세우고 그러한 절차 안에서 합리적인 선택 주체로서의 인간들이 합의를 통해 사회의 기본 원리를 채택하는 것으로서 사회 계약의 본질에 해당된다. 롤즈는 사회 계약론에서의 자연상태와 같은 최초의 선택상황인 원초적 입장을 설정해 놓고, 그 원초적 입장의 계약 당사자들이

---

[288]Ibid.

[289]윤홍근, *현대 계약주의 정치이론에 관한 연구*(박사학위 논문, 서울대학교, 1993), 61.

자유롭고 평등한 입장에서 합리적으로 자신들이 따라야 할 규범원칙을 합의하도록 하고 있다. 공정한 계약 상황에서 도출될 규범원칙은 공정한 상황에서 도출 되었다는 사실로써 그 공정성을 확보할 수 있다고 그는 말한다. 이것이 그가 자신의 정의관을 '공정으로서의 정의'라고 이름을 붙인 이유이기도 하다. 롤즈는 공정한 제도나 정의만이 그 사회의 구성원으로 하여금 제도를 준수할 의무감을 갖게 한다고 말하고 있다.

이와 같이 공정한 순수 절차적 정의가 성립하기 위해서는 기회 균등의 원칙이 반드시 선행되어야 한다. 롤즈는 버크(E. Burke)가 세습적인 통치 계층의 가문에 의한 일반복지에의 기여를 옹호한 것이나 헤겔이 장자 상속에 대해 기회 균등을 제한한 것 등은 공정한 기회 균등에 어긋난다고 본다. 버크나 헤겔의 주장과 같이 최소수혜자를 포함한 사회전체가 기회 균등을 침해하는 것은 정당화될 수 없다. 타인들이나 사회전체가 누리게 되는 보다 큰 이득총량에 의해서 조차도 공정한 기회 균등을 침해하는 것은 정당화되지 않는다.[290]

롤즈는 공정한 기회 균등의 원칙을 통해 사회 모든 계층에서 유사한 동기, 즉 능력과 재능을 가진 사람들은 그들의 최초의 지위나 그들이 태어난 소득 계층에 관계 없이 동일한 성공 전망과 유사한 인생의 기회를 가져야 한다고 말한다. 그리고 그것에 대한 제도적 방안으로써 롤즈는 재산의 과도한 축적을 금지 시키거나 모든 사람에게 균등한 교육의 기회를 보장해야 한다고 주장한다.[291]

3) 존 롤즈(John Rawls) 정의론의 평가

(1) 자유와 평등의 조화

Rawls의 정의론은 자유우선성의 원칙에 의해 규제되는 자유주의적 이념과 평등

---

[290]이강희, *"J. Rawls 정의론의 자유와 평등에 관한 연구"*, 광주보건대학 논문집 제28집(광주: 광주보건대학출판부, 2003), 116.

[291]John Rawls, *사회정의론*, 94.

주의적 이념을 동시에 지닌다. 자유와 평등간의 조화는 개인의 자유를 절대시하는 자유주의와 개인의 동등한 권리를 주장하는 평등주의의 두 가지 상충적 요소를 내포한 자유 민주주의 이념이다.

롤즈 정의론의 제1원칙은 기본적 시민권과 관련한 평등한 자유의 원칙으로서 개인의 자유를 옹호한 자유주의적 이념이다. 즉 개인이 가지는 기본적 자유는 타인의 자유를 침해하지 않는 한 침해될 수 없다. 롤즈는 이러한 자유주의적 유산의 내실을 더욱 기하기 위해 사회주의적 유산이랄 수 있는 제2원칙인 차등의 원리를 제시한다. 이것은 평등을 전제하는 것으로써, 자유주의적 원리의 법적 평등에 더하여 소유에 있어 평등한 몫의 권리를 부여한다.[292] 자유의 절대적 우선성에 대한 롤즈의 사상은 자유주의자들의 전통을 이어받고 있다.

롤즈는 평등한 자유와 민주주의적 평등을 달성하기 위하여 자유와 자유의 가치를 구분한다.[293] 자유는 평등한 시민이 갖는 자유의 완전한 체계에 의해 표현되는 반면, 자유의 가치는 그 체계 내에서 자유를 실현할 수 있는 물질적 능력에 따라 분배되는데 그 능력은 부, 소득, 권력 등의 사회적 기본가치 이므로 결국 자유의 가치는 차등원칙의 지배를 받게 된다. 여기서 도덕, 철학의 임무는 바로 공정한 분배기준을 정하는 것이다. 평등한 자유로서의 자유는 모든 이에게 적용되므로 보상의 문제가 발생하지 않으나 자유의 가치는 모든 이에게 동일하게 적용되지 않으므로 보상의 문제가 발생한다. 자신의 목적달성을 위한 권력이나 부의 수단을 적게 가진 구성원은 차등의 원칙에 의한 불평등을 받아들임으로써 자유의 가치가 보상된다. 차등의 원칙은 천부적 재능의 배분을 공동의 자산으로 간주하며, 사회적 효율성이나 기능주의적 가치에 의한 업적주의적 정의관을 배제한다. 그러므로 정의원칙에 따르는 사회구조는

[292]이강희, 120.

[293]John Rawls, *A Theory of Justice*, 204.

천부적 재능이나 사회적 여건의 우연성이 최소 수혜자의 선을 위해서 작용되도록 편성되어야 한다.

롤즈의 정의론은 극단적인 자유주의나 극단적인 평등주의의 요구에는 미치지 못하나, 자유와 평등의 조화로 자유주의적 이념과 평등주의적 이념을 동시에 만족시키고 있다.

노직(R. Nozick)은 롤즈의 정의의 원칙과는 달리 개인의 자유를 가장 중요한 정치적 가치로 본다. 노직은 소유가 생겨나는 동태적 방식에 의해 정당한 원초적 획득의 원칙, 정당한 교환과 전이의 원칙, 부정의의 시정에 관한 원칙 등 역사과정적 정의를 주장하고 있다.[294] 하이에크(F. A. Hayek)는 정의를 개인적 덕목으로 이해하고 배분적 정의의 기준으로 업적을 제시한다.[295]

자유주의적 입장과는 달리 사회주의적 정의관은 강한 평등주의적 성향을 지닌다. 맑스(K. Marx)는 공산주의 사회의 배분원칙으로 능력에 따라 일하고 필요에 따라 배분 받는다는 원칙을 제시하고 있다.

롤즈는 위와 같이 자유의 원칙에 의한 자유와 차등의 원칙에 의한 자유의 가치를 구분함으로써 자유주의 이념과 평등주의 이념을 동시에 만족시키고 있다. 즉 평등한 자유와 민주주의적 평등을 조화시키고 있다. 이러한 조화는 사회의 안정을 가져오는 중요한 요인이다.

이와 같이 롤즈의 정의론은 이념에 있어서 자유방임을 내세우는 전통적 자유주의와 생산수단의 사회적 소유를 주장하는 사회주의의 양극단을 피하고자 한다. 그는 사실 우리가 자유를 실질적으로 누린다고 하는 것은 사회적 협동체계 내의 규범체계에 가담함으로써 가능한 것이며, 그 규범체계가 권리, 의무, 책임, 직책 등의 차등을

[294]R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 172-82.

[295]F. A. von Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 167-8.

두는 이유는 사회협동체계를 유지하는데 필수적인 것이기 때문이라는 것이다. 따라서 제2원칙인 차등의 개념은 평등한 자유를 실질적으로 구체화하는 조정의 개념으로 받아들일 수 있다.[296]

(2) 기독교적 평가

어떤 정의관을 표현하는 원칙들을 받아들인다는 것은 인간에 대한 어떤 이상을 동시에 받아들이는 것이다. 그리고 이들 원칙에 따라 행동해 나감으로써 인간은 그 이상을 실현 한다.

롤즈의 인간관은 근본적으로 로크와 루소 그리고 칸트의 합리적 인간관의 입장에 서 있다. 그러므로 롤즈의 인간관과 기독교의 인간관은 근본적인 토양 자체가 다르다. 그는 근대 휴머니즘에 바탕을 두고 있는 민주주의 사상의 전통위에서 출발하고 있기 때문에, 시민들을 자유롭고 평등한 인격체로 간주한다. 시민들은 합리적 사고를 통해 도덕적, 이성적 능력을 가지고 있으므로 자유롭다. 또한 시민들은 사회의 완전한 협동적 구성원으로서 필요한 능력을 모두 가지고 있다는 점에서 평등하다.[297]

기독교의 인간관은 성경에 바탕을 두고 있다. 성경은 먼저 하나님의 형상으로 창조된 피조물로 인간을 정의한다. 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 것은 인간이 선한 창조본성을 지녔다는 것을 의미한다. 즉 인간이 자기를 실현할 수 있는 가능성과 필연성을 부여 받았다는 것이다. 브르너에 의하면 이것을 하나님의 뜻을 행하기 위한 자유라고 말하며, 이러한 자유의 활동을 사랑이라고 했다.[298]

다음으로 성경은 인간을 구원을 필요로 하는 죄인으로 규정한다. 브르너에 의하면, 인간은 하나님의 사랑 안에 살 때, 하나님의 사랑 안에 있는 자신의 존재를 인식

---

296 이강희, 121-2.

297 John Rawls, *공정으로서의 정의*, 120.

298 Emil Brunner, 87.

한다. 그러나 인간은 자신의 아집(eigebwillen)으로 인해 신적 사랑으로부터 벗어난다. 성경은 이것을 죄라고 한다. 인간의 마음속에 자리잡은 죄는 사회의 악을 만들어 낸다. 그리고 인간은 사회의 구조적인 악으로 고통을 당한다. 인간은 자신의 소유와 권력을 손에 넣기 위해 수많은 구조적인 악을 자행한다. 그리고 이 구조적인 악 앞에서 개인의 자유도 무력해 진다.[299] 구조는 그만큼 무서운 힘을 가지고 있다.

롤즈의 정의론은 기독교의 인간관과는 그 근원이 서로 상충하는 부분이 있지만, 죄인인 인간이 하나님의 형상을 다시 회복해 나가는 관점에서 인간의 사회를 어떻게 조화롭게 구성해 나갈 것인가? 의 질문에 많은 부분 도움을 준다고 여겨진다.

롤즈의 정의론을 기독교적 관점에서 유익한 점을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 그의 정의론은 인간의 죄에 기인된 사회의 구조적인 악을 완화시키며, 사회 제도를 어느 정도 정의롭게 만들고 있다는 점에 큰 의미를 지닌다. 그는 사회를 이해관계가 얽혀있고, 그것의 충돌이 발생하는 협동체로 본다. 이해관계의 충돌은 서로 자기의 몫을 더 가지려는 욕심에서 비롯된다. 여기서 경쟁과 투쟁, 미움이 발생한다. 롤즈의 정의의 원칙은 개인과 개인, 집단과 집단간의 상충하는 요구들을 조정하고, 모두가 받아들일 수 있는 분배의 정의를 실현하고자 한 점에서 기독교적 관점에서도 중요한 의미를 지닌다고 본다.

둘째, 롤즈의 정의론은 자유와 평등, 그리고 박애와 호혜성이라는 기독교의 정신에 부합한다. 롤즈는 자유, 평등, 박애라는 전통적인 관념을 정의의 두 원칙을 통해 해석한다. 자유는 제1원칙에서, 평등은 1원칙과 2원칙의 공정한 기회 균등의 원칙에서, 그리고 박애는 차등의 원칙에서 설명한다. 특히 롤즈는 정의의 제2원칙을 통해서 평등과 호혜성과 박애의 정신을 실현하고자 한다. 본 연구자가 깊이 공감하는 부분은

[299]송기득, *인간*(천안: 한국신학연구소, 1984), 369.

차등의 원칙을 통해서 가진 자 뿐아니라 가지지 못한 가난한 최소 수혜자에게 까지 서로의 만족을 유지하면서 사회의 불평등을 해소하고 있다는 점이다. 처지가 나은 사람들의 이익은 오직 최소 수혜자들의 이익을 향상시키는 경우에만 정당화 된다. 이처럼 차등의 원칙은 불리한 사회적 지위에 태어난 자에게 더 많은 관심을 가짐으로서, 사회에 존재하는 불평등을 완화하고, 어느 정도 보상해 준다. 또한 차등의 원칙은 '호혜성', 즉 상호 이익을 표현하고 있다. 그리고 보다 못한 처지에 있는 타인에게 이익을 주지 않는다면 자신의 이익도 고려하지 않는다는 측면에서 박애의 의미도 표현하고 있다. 즉 롤즈의 이론은 자유, 평등, 박애의 이념을 제도 속에 구현하면서, 상대적으로 대우받지 못한 약자의 권리를 더욱 강화시켜 준다.

롤즈의 정의론은 기독교에서 말하는 '이웃사랑'의 명령대로 살 수 있는 환경을 보게 된다. 정의로운 몫의 분배가 이루어지고, 제도적으로 약자를 보호하는 사회에서는 상호간의 불신이나 피해의식을 가지지 않게 된다. 상호간에 신뢰감이 형성되기 때문이다. 이러한 신뢰감은 사람들간에 믿음을 낳으면서, 자연스럽게 이웃을 위하면서 살게 된다.

4) 정리하면서

러셀은 이 시대에서 우리를 가장 불안하게 하는 문제는 '내가 어떻게 자비로운 이웃을 찾을 수 있겠는가?'[300] 하는 문제라고 했다. 사회에는 수많은 분열이 존재한다. 재산, 성, 계급, 연령, 민족간의 문제, 그리고 이 속에서 파생되는 불평등과 자유의 억압은 사회를 점점 더 분열시키고, 사람들간의 불신을 조성한다. 인간을 둘러싼 이러한 환경들은, 점점 우리의 진실한 이웃을 발견하는 것을 힘들게 만들며, 내가 다른 사람에게 진실한 이웃이 되지 못하게 된다.

---

[300]Lety M. Lussell, *인간화*, 장상 역(서울: 이화여자대학교 출판부, 1989), 62.

그리고 이 분열의 가장 큰 원인은 부정의한 사회의 기본 구조에 있다. 그러므로 롤즈의 주장대로 구조를 정의롭게 만드는 노력은 필수적이다. 이것은 사회에서 인간답게 살아갈 수 있는 환경을 마련하는 것이기 때문이다. 특히 개인의 소유를 자유롭게 보장하는 자본주의 사회구조에서는 무엇보다 중요하다. 신자유주의의 도래는 모든 사람들을 적자생존의 환경으로 몰아 넣고 있다. 인간의 소유욕은 끝이 없다. 그러나 한정된 재화는 분배를 불 공평하게 만든다. 내가 더 많이 가지면 다른 사람이 적게 가지게 된다. 소유를 인간의 존재 가치로 판단하는 자본주의 사회에서는 존슨의 말처럼 재화를 우상으로 만들어 놓는다. 맑시즘은 인간을 비 인간화하는 돈을 제거함으로이 불평등을 해소할 수 있다고 생각했다. 그러나 존슨은 오히려 인간의 소유욕은 재산과 마찬가지로 권력과 함께 나타나며, 경제적으로 사회를 평등하게 만드는 것은 다수에 대한 소수의 권력의 독재와 같은 더 무서운 탐욕의 형태로 나타난 것이 맑시즘의 역사라고 평가 했다.[301]

기독교는 이웃사랑의 계명과 자선의 행위를 통해 사회의 약자들에게 사랑과 섬김을 실천하지만, 사회의 불리한 처지에 있는 사람들에게 주어지는 혜택은 자선이 아니라 제도화 되어야 한다. 이것은 희년을 제도화 해서 하나님이 사회의 약자들을 구조적으로 보호 하셨던 것과 동일한 것이다. 사회가 구조적으로 약자들을 위한 제도들을 마련하고 시행할 때 사회의 정의는 실현되고 건강한 사회를 구축해 나갈 수 있는 것이다. 이런 측면에서 롤즈의 정의론은 큰 의의를 지닌다.

---

[301]Luke T. Johnson, *소유와 분배*, 최태영 역(서울: 대장간, 1990), 148.

III. 희년 정신의 목회적 적용

희년 정신의 핵심은 섬김과 봉사이다. 현재의 미국 한인 교회는 사회 참여 및 봉사와 섬김의 희년 정신의 실천에 대해 소극적이었다. 미국 한인교회는 이제 사회의 가난한자 소외된 약자들을 향해 마음을 열고 한 몸 의식의 관점에서 그들에게 봉사의 직무를 잘 감당해야 한다. 그러면 어떻게 적극적으로 노르위치 한인 교회가 희년 정신을 실천하며, 미국 한인교회의 좋은 모범적 교회가 될 수 있을까?

1. 모범적 모델 교회의 선정

교회를 섬김의 공동체로 이끌어 나갈 모델적 교회를 선정하는 것은 참으로 중요하다. 이는 교회 성도들의 의식을 희년 정신으로 변화 시키기 위해서 뿐아니라 교인들에게 적극적인 동기를 부여하며, 앞으로 교회가 나아갈 구체적인 청사진을 미리 보여 주는 것이기 때문이다.

1) 작은 공동체 세이비어 교회

세이비어 교회(The Church of the Savior)는 1947년 고든 코스비(Gorden Cosby) 목사가 30세의 나이로 설립한 교회로서, 워싱턴의 백악관에서 불과 2마일 정도 떨어진 빈민 지역 아담스 모르간(Adams Morgen)에 위치해 있다.

세이비어 교회에 관심을 갖는 이유는 ‘영적인 삶을 통해 주님을 닮아가는 삶을 추구하고’ 동시에 ‘지역 사회에서 가난하고 소외되어 버림받은 이들을 섬김으로써 세상을 변화시키고자 하는’ 이 교회의 핵심 철학과 사역 내용이 희년 정신과 일치하기 때문이다.

세이비어 교회는 50년 동안의 교회 역사 가운데 150명의 교인을 넘긴 적이 없지만 그들은 헌신된 교회를 지향하며 7개 사회봉사분야에 75가지의 연관된 사역을

진행하면서 연간 1,000만불 이상의 예산을 집행하는 역동적인 교회가 되었다.[302]

1947년 설립 이래 60년 가까이 정체성이 흔들리지 않는 것은 설립자 코스비 목사의 탁월한 지도력에 기인한다고 볼 수 있다. 그는 '섬김의 리더쉽 학교'를 통해서 지도력을 독점하지 않고 성도들에게 계승하고 공유한다. 그는 참된 교회가 되기 위한 세이비어 교회의 가장 중요한 관심은 무엇인가? 라는 물음에 거침없이 '소그룹 공동체'라고 대답했다. 그의 대답처럼 세이비어 교회의 역동성은 활발한 소그룹 공동체에 있다. 이 교회는 독립적인 셀교회 12곳이 모여 일요일, 월요일, 수요일, 목요일 가운데서 각자 정한 요일에 일정한 장소에 모여 예배를 드린다. 가령 세이비어 교회의 첫 번째 사역지라고 할 수 있는 커피숍 토기장이집에는 일요일 아침 제8일교회, 수요일 저녁 토기장이집 교회, 목요일 저녁 나사로 교회 등이 모인다.

이러한 셀교회는 주거, 치유, 영성 사역, 어린이와 가족들을 위한 사역, 취업 보조와 성인교육 사역 등 교회와 함께 공동체를 이루는 빈민 지역에서 70개가 넘는 사역을 활발하게 벌이고 있다. 상습 마약 중독자나 알코올 중독자를 회복시키고 나아가 재교육을 해서 사회로 돌려보내는 일, 아파트를 매입해 극빈자 8백여 명에게 숙소를 제공하는 일 등 사회 안전망을 구축하는 웬만한 일은 다 하고 있다. 이러한 사역을 위한 재정 규모만도 연간 1천만 불이 넘을 정도다. 그리고 여기에 드는 재정 일체를 주정부에 지원을 받지 않고 순수하게 교인들의 헌신만으로 이루어 지고 있다.[303]

세이비어 교회의 사역들을 간단히 정리하면 다음과 같다.

먼저 '주거사역'(Housing)으로는

첫째, 희년 주거사역: 저소득 지역주민을 위한 교육 및 아파트 임대 사역

둘째, 사단법인 만나 지역개발: 저소득 주민들이 소득에 맞게 주택을 소유하도록 하

---

[302]유성준, *미국을 움직이는 작은 공동체 세이비어 교회*(서울: 평단문화사, 2006), 14-28.

[303]http://hnymca.or.kr/ie/read.cgi?board=Dat_kidok&y_number=131&nnew=2 (2010,9,6)

는 사역

셋째, 미리암의 집: 에이즈로 죽어가는 여성들을 위한 주거 사역

넷째, 요셉의 집: 남성 노숙자들을 위한 요양시설

다섯째, 사마리아인의 집: 마약, 알콜에 중독된 노숙자들을 위한 치료 및 주거 시설

여섯째, 베다니의 집: 도움이 필요한 노숙자 가족들을 위한 주거 사역

일곱째, 사라의 집: 노인들을 위한 주거 사역

여덟째, 카이로스의 집: 노숙자 병원에서 퇴원한 환자들이 임시로 머무는 주거 시설

아홉째, 방주의 공동체: 지체장애인들과 정상인들이 함께 생활하는 라르쉬 공동체

열번째, 안드레의 집: 세이비어교회 방문자들을 위한 주거 시설

'치유사역'(Health Care Service)으로는

첫째, 콜롬비아 로드 진료소: 건강보험이 없는 저소득 주민을 위한 치료 시설

둘째, 그리스도의 집: 노숙자들을 위한 치료 시설

'영성사역'(Spiritual Enrichment)으로는

첫째, 토기장이의 집: 커피 하우스 및 서점

둘째, 여명 수양관: 침묵기도를 위한 수양관

셋째, 웰스프링 컨퍼런스 센터: 세미나 또는 수련회를 위한 시설

넷째, 추수의 시대: 가난한 사람들과 효과적으로 부를 나누는 사역

'어린이와 가족들을 위한 사역'(Children and Family Service)으로는

첫째, 선한 목자 사역: 유치원생부터 12학년까지의 방과 후 사역

둘째, 패트리샤 사이타 예능교실: 방과 후 예능 교실

셋째, 가족의 장소: 어린 자녀를 가진 부모를 위한 육아교육

넷째, 어린이사랑 모임: 불우 어린이들을 양부모로써 돕도록 지원하는 모임

다섯째, 행동하는 예술: 샤(Shaw) 흑인지역의 어린이를 위한 방과 후 예능교실

‘취업보조와 성인교육 사역’(Employment Assistance & Adult Educaton)으로는

첫째, 희망의 아카데미: 검정고시 준비를 위한 학원

둘째, 희년 직업 소개 센터: 각종 직업을 소개하는 센터 등이다.[304]

코스비목사는 영성(inward journey)과 사역(outward journey)의 균형을 특별히 강조한다. 그는 ‘우리가 예수님과 함께하는 깊고 친밀한 삶에 이르게 될 때, 세상은 부활하신 그리스도를 우리의 공동체를 통해서 경험하게 될 것입니다.’ 라고 말하면서 행함(Doing) 이전에 존재함(Being)이 얼마나 중요한지를 강조한다. 그리고 코스비목사는 모든 사역에서 관상의 삶(contemplative life)을 강조한다. 하나님과 친밀히 침묵을 통해 사귀는 관상기도가 너무 감동적이어서, 헨리 나우웬은 이곳에서 큰 도전을 받게 되고, ‘사랑받는 자의 삶’(Life of the Beloved)이라는 책을 이 교회에서 완성하기도 했다.[305]

세이비어 교회의 교인들이 행하는 사역의 핵심적인 철학은 4가지는 다음과 같다.

첫째, 영적인 삶을 통해서 주님을 닮아가는 삶을 추구하고,

둘째, 주님이 보여주신 긍휼의 마음으로 지역사회를 섬기며,

셋째, 주님이 섬기셨던 가난한 자, 버림받은 자, 소외받은 자들을 섬기는 일에 헌신하며,

넷째, 용기와 희생적인 삶을 통해 세상을 변화시키는 데 헌신하는 것이다.

세이비어 교회는 교인 숫자를 늘려서 사역 범위를 늘리는 것이 아니라, 교인 한 사람 한 사람에 대한 강력한 영적 훈련을 통한 제자화로 사역 규모와 깊이를 더해가고 있다. 이 교회 교인이 되려면 ‘그리스도인을 위한 학교’에서 신 구약성경, 기독교 윤리, 기독교 교리 등 핵심 교육을 받아야 한다. 또 후원자 교인과 지속적인 교제를

---

[304]http://www.christiantoday.co.kr/view.htm?id=205099 (2010, 9,6)

[305]Ibid.

갖고 각종 사역에 참여해야 한다. 무엇보다도 매일 1시간 기도, 성경 공부, 십일조 생활, 매년 열리는 침묵 수련회 참여, 단순한 생활의 실천과 개방 등 삶의 구석구석이 예수에 헌신하는 모습이어야 정식 교인이 될 수 있다. 이처럼 세상을 향한 사역(outward journey)을 역동적으로 벌일 수 있는 것은, 탁월한 내면을 향한 영성(inward journey)이 뒷받침하기 때문이다.[306]

위와 같이 본 연구자가 살펴본 세이비어 교회는 희년 정신을 적극적으로 실천하며, 이 땅에 하나님 나라를 이루기 위해 헌신하는 가장 이상적인 교회라고 여겨진다. 노르위치 한인 교회도 영성과 사역이 균형을 갖도록 소그룹을 통한 역동적 교회로의 성장을 기대해 본다.

2) 부산동교회

부산동교회는 본 연구자가 한국에서 부목사로 7년 동안 사역했던 교회이다. 이 교회는 1973년 9월30일 부산 문현동의 가난한 동네에서 김정득 목사에 의해 개척되었다. 현재 부산동교회는 교인 800명이 모이는 중견 교회로 성장했다.

교회를 개척한 김정득 목사는 자연스럽게 교회로 모여드는 가난한 자들과 장애인들을 외면할 수 없어서 이들을 교회로 정착 시키기 위해 현재 한국 밀알선교단 소속인 장애인 선교 단체를 만들어 현재 밀알 화요 모임에 120명의 장애인들이 모여서 예배를 드리고 있다. 그리고 주일 아침7시의 노숙자 예배에는 300명 정도의 노숙자 독거노인 이웃들이 모여서 예배를 드리고 있다.[307] 그리고 농아인을 위한 부서를 만들어 주일 및 공 예배시에 수화통역을 하며 농아부를 위한 전문 목사를 두고 있다. 그리고 김정득 목사는 30년 가까이를 지속적으로 부산 구치소 사역을 감당해 왔었다.

---

[306]http://hnymca.or.kr/ie/read.cgi?board=Dat_kidok&y_number=131&nnew=2 (2010,9,6)

[307]http://www.kidok.net/madang/content.php3?board=board27&page=41&uid=250&keyfield=&key=&bunho=27(2010. 9.8)

교회가 이와 같이 사회의 약자들을 위한 봉사에 헌신 할 수 있었던 것은 전적으로 김정득 목사의 목회철학과 교인들의 순종이다. 해마다 많은 돈을 이들 사회적 약자들에게 사용하면서도 교회는 균형있게 잘 성장하고 있다.

부산동교회는 세이비어 교회처럼 조직적이고 체계적이지 않다. 그런데도 이렇게 사회 봉사에 헌신할 수 있었던 것은 목회자의 열린 마음과 성도들의 헌신에 있다. 목회의 방향을 설정하는 목회철학의 중요성을 여기서 확인하게 된다.

2. 비전 나누기

와킨스(Derrel R. Watkins)는 섬김 사역을 '영적, 신체적, 정신적, 관계적 문제들을 가지고 있는 사람들을 그리스도의 이름으로 돕는 것'을 의미한다고 했다.[308] 그의 말처럼 교회의 섬김은 전인적, 총체적 이어야 한다. 그러므로 노르위치 한인교회의 섬김 사역도 전인적이며, 총체적인 사역이 되어야 할 것이다. 그리고 성도들의 의식을 희년 정신으로 변화시키기 위해 우선 해야 할 첫번째 사역은 성도와 목회자 사이의 비전 나누기이다. 특히 노르위치 한인교회는 교인의 수가 20명 남짓 되는 개척교회와 다를 바 없는 교회 이므로 비교적 성도들과의 비전 나누기가 용이한 장점이 있다.

1) 주일 설교를 통한 비전 공유

노르위치 한인교회 담임목사인 송신영 목사와의 권유로 올 한해 동안 희년 정신의 실천을 위한 성도들의 동기 부여와 교회 미래의 비전 공유를 위해 한 달에 한번씩 주일 낮 설교를 허락해 주셨다. 이에 본 연구자는 한 달에 한번씩 설교를 통해서 교인들과 비전을 함께 나누었다.

먼저 산상수훈을 중심으로 해서 예수님의 모세 율법에 대한 해석과 당시 시대배경을 통해서 바리새인들의 잘못된 율법해석을 소개하며, 예수님의 가르침의 핵심에

---

[307]Derrel R. Watkins, *기독교 사회봉사 입문*, 노영상 역(서울: 쿰란출판사, 2003), 9-10.

대해서 설교했다. 특히 예수님의 사역의 주제인 하나님 나라에 관해서 주기도문의 내용을 가지고 설교했다. 계속해서 하나님 나라의 성격을 가장 잘 보여주는 예수님의 식탁교제를 통해서 가난한자와 사회의 소외된 자들의 친구가 되어주신 예수님의 사역에 대해서 지속적인 설교를 하였다. 이렇게 예수님의 인격과 사역에 주안점을 둔 설교를 한 후, 구약의 희년 사상과 그 정신에 대해서 설교를 하였고 교회의 사명이 무엇인지에 대해서 구체적으로 설교를 시행 하였다.

한편, 송신영 담임목사는 매월 1번씩 성찬식을 거행하면서 하나님과 성도들간의 영적 교제를 지속적으로 강조하였고, 주로 성도들의 헌신을 독려하며 영성의 향상을 위한 설교를 하였다. 특히 그는 성령을 초자연적 현상의 수여자요 기적의 수행자로만 이해해서는 안 된다는 것을 자주 강조한다. 오히려 성령은 '사랑의 영'이시므로 '위로는 하나님을 사랑하게 만들고, 세상적으로는 내 이웃을 내 몸 같이 사랑하게 만드는 영' 으로 보아야 한다고 말한다. 그의 목회 철학과 방향도 섬김과 봉사에 맞추어져 있어서 설교를 통한 섬김의 강조를 자주 경험한다. 이렇게 노르위치 교회 성도들과의 설교를 통한 적극적인 비전 공유는 성도들의 교회에 대한 생각과 의식을 바꾸는 중요한 작업이라 여겨진다.

2) 세미나를 통한 비전 공유

사회 봉사와 섬김에 대한 전문적인 강사를 초빙해서 세미나를 가졌으면 좋았겠지만 교회의 재정 문제로 체계적인 세미나를 개최할 수 없었다. 송신영 담임목사의 요청으로 교회 수요 성경 반 모임에 참석해서 세미나를 시행하였다.

첫 세미나는 앞의 세이비어 교회에 관한 이야기를 시작으로 해서 희년 정신의 사회적 실천에 관해서 1시간 정도 강의를 한 후에 서로 좌담회를 가졌다. 참석인원은 6명이었고 교회의 중직자들 이었다. 그들에게 적극적으로 교회의 사명과 헌신에 대해서 이야기를 나누었다.

두번째 세미나는 예수님의 희년 정신의 계승에 대해서 강의를 하였다. 그리고 이어지는 좌담회에 성도들은 많은 관심을 표명했다. 성도들의 관심을 이끌어 내는 세미나는 비교적 효율적이고 목사의 관심을 성도들과 공유하기에는 좋은 방편이었다.

3) 성찬식을 통한 비전 공유

> 인간은 예배하는 존재(Homo Adorans)이다. 이 성찬 안에서 하나님을 통해, 전 피조 세계는 그것이 원래 되었어야 할 자신의 본질, 그러나 그렇게 되지 못했던 본래의 모습으로 변화된다...... 거룩하다. 거룩하다. 거룩하다. 하늘과 땅이 하나님의 영광으로 충만하나이다.[309]

16세기 종교 개혁가들이 일으킨 종교 개혁은 예배 개혁이라 해도 과언이 아니다. 그 당시 예배는 로마 가톨릭의 성직자 중심의 예배, 라틴어 사용, 성직 매매 등으로 예배의 암흑기를 걷고 있었다. 칼빈(John Calvin)을 비롯한 종교 개혁가들은 이런 가톨릭 예배를 비판하며 초대교회 예배 역사를 복원하기 위해 노력했다. 그 노력의 움직임을 계속 이어받은 것이 예배 회복 운동이다. 한마디로 예배 회복 운동은 잃었던 초대교회의 예배 영광을 회복하는 것이다. 또 예배 회복 운동은 삶의 회복 운동이라 말할 수 있다. 미시적 관점에서 예전(Liturgy)은 성찬 의식에 속한 것이다. 그러나 거시적 관점에서 예전은 기독교 공식적 예배, 전체 범위에 속하는 것을 넘어 예배의 신학적 기초로서 현대 삶과 긴밀하게 연관되어 있다. 다시 말해 예배 회복이라는 것은 단순히 초대교회의 예배 회복을 말하는 것이 아니라 예배와 긴밀한 연관이 있는 삶의 회복까지 아우른다.[310]

---

[319]Alexander Schmemann, *For the Life of the World* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2000), 37.

[310]Horton Davies, *Worship and Theology in England* (Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1965), 13-4.

폴 틸리히(Paul Tillich)는 '교회는 성례전의 죽음'[311] 이라고 말했다. 이는 세례와 성찬으로 대표되는 성례전이 교회에서 행해지지 않는다는 의미가 아니다. 교회에서 성례전이 거행되나 그것이 단순한 의식(a ritual) 차원으로 전락했다는 뜻이다. 사실 그 동안 성찬은 단순한 종교 의례였다. 그래서 성찬 참여는 교회 안 행위이고 교회 밖을 나서면 전혀 관련 없는 의례에 불과했다. 성찬과 삶을 완전히 분리시킨 결과였다.[312] 그러나 최근 성찬 연구에서는 성찬과 삶의 깊은 연관성을 찾아 삶의 변화를 추구한다. 이는 이미 동방정교회에서 오래 전부터 추구해온 방향이다. 서방 교회가 '빵과 포도주가 정말 그리스도의 살과 피가 되는가?'의 논쟁에 교회가 분열되고 있을 때 동방 정교회는 성령 안에서 성찬에 참여한 인간 삶의 변화가 주제였다.[313] 동방 정교회는 이미 성찬을 삶의 연장선상에서 생각하였던 것이다. 동방 정교회의 이런 경향이 이제 새로운 성찬 연구 경향이 됐다.

성찬은 희년 정신의 실천을 함께 공유하는데 가장 좋은 교회 예식이라고 본 연구자는 생각한다. 그러므로 본 연구자는 설교시간을 통해서 그리고 세미나를 통해서 성도들에게 성찬의 의미와 상징들을 면밀히 가르쳐서 매달 행해지는 성찬식 속에서 봉사와 헌신, 희생과 사랑의 삶을 살아가도록 요청 했다. 그러면 본 연구자가 강조하는 성찬의 사회적 측면과 희년 정신의 연관성 등을 살펴보도록 하자.

(1) 성찬 속의 희년 정신

성찬이라는 것은 남녀노소, 빈부격차를 넘어 모든 이들이 함께 참여하는 아름다운 의식이다. 만약 이 의식에 누군가를 거부한다면 그것은 무시당하고 소외 받은 사람을 초대한 주님의 식사와 전혀 다른 것이 된다. 또 최후의 만찬 때 배신자 유다의

---

[311]Donald Baillie, *The Theology of the Sacraments* (New York: Charles Scribner's son, 1957), 39.

[312]Robert L. Browing and Roy A. Reed, *The Sacraments in Religious Education and Liturgy: An Ecumenical Model* (Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1985), 3-15.

[313]박근원, *오늘의 예배론*(서울: 대한기독교서회, 2005), 17.

참석을 허용하신 예수님의 연합의 정신을 간과한 것이 된다. 성찬은 개인적인 경건행동이 아니다. 성찬은 공동체의 헌신이다.[314] 이 공동체 안에 모인 자들은 자신의 신분, 나이, 부의 정도에서 해방되어 그리스도 안에서 한 가족이 된다. 호튼 데이비스 (Horton Davies) 는 다음과 같이 말한다.

> 미사나 주의 만찬을 위해 모여든 회중의 실질적 특성은 잊었던 사회 구성원들을 자연스럽게 포함하고 예수 그리스도의 몸의 구성원으로 환영한다는 것이다. 가난한자, 이방인, 전과자 그리고 건강한 남자, 여자 아이들이 연합의, 우정의 평화와 정의의 식사를 나눔으로 그리스도교 가족 안으로 다시 돌아온다.[315]

이렇게 성찬이라는 것은 모인 자들이 억압자든 피 억압자든 그리스도 앞에서 자신의 신분과 재력을 모두 내려놓게 만든다. 그것은 실제적인 성찬 참여에서 일어나는 평등이다. 성찬에 참여하는 사람에게 차별은 없다. 잘났다고 빵을 많이 떼어주는 것이 아니다. 못났다고 빵을 적게 떼어주는 것이 아니다. 떡과 빵은 그 사람의 신분을 떠나 평등하게 나눠준다. 그래서 모든 사람의 권리를 존중해준다.

또 성찬에서는 실질적으로 가난으로 억압받고 있는 자들을 향해 빵을 나눠 줄 것을 떼어진 빵을 통해 나타내고 있다. 성찬에서 보여 지는 떼어진 빵은 여러 가지 상징의 의미를 가지고 있는데 그 중에 하나가 세계의 굶주린 사람들에게 먹을 것을 주기 위한 실질적인 빵을 요청한다는 것이다.[316] 이처럼 떼어진 빵이 가지고 있는 상징적 의미 중 하나가 바로 굶주린 사람들을 향한 나눔이다. 성찬의 떼어진 빵 자체가 가난에 대한 희년적 메시지를 품고 있다. 이것은 가진 자에 대한 책임의식을 불러일

---

[314]Horton Davies, *Bread of Life and Cup of Joy: Newer Ecumenical Perspectives on the Eucharist* (Grand Rapids, Michgan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 191-2.

[315]Ibid., 206.

[316]Joseph Grassi, *Broken Bread and Broken Bodies: The Load's Supper and World Hunger* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 39, 51, 55, 57, 61, 94, and 111.

으킨다. 성찬을 거행하면 인간은 더 이상 가난한 자들에게 무관심을 보일 수 없다. 빵의 의미적 상징 속에는 기아로 고통 받는 자들에 대한 구호(relief) 요청의 의미가 담겨있다. 현재 전 세계 인구의 반절이 기아로 고통 받고 있고 매년 5세 미만의 어린아이 600만 명이 굶주림으로 죽어가고 있다. 600만 명은 전체 어린이의 55프로에 해당되는 숫자이다. 북한만 하더라도 1998년에 시작된 기아문제로 약 200만 명이 죽었는데 그 대부분이 5세 미만의 아이들이었다. 그들은 옥수수와 나무껍질로 연명하다 죽어 간 것이다. 이런 세계적 기아 상황에서 성찬의 빵은 우리의 이웃 사랑 부족을 고발하고 수천 명의 죽어져 가는 생명을 돕기 위한 상징적 의미를 품는다.[317]

> 그런즉 너희가 함께 모여서 주의 만찬을 먹을 수 없으니 이는 먹을 때에 각각 자기의 만찬을 먼저 갖다 먹으므로 어떤 사람은 시장하고 어떤 사람은 취함이라 너희가 먹고 마실 집이 없느냐 너희가 하나님의 교회를 업신여기고 빈궁한 자들을 부끄럽게 하느냐 너희를 칭찬하랴 이것으로 칭찬하지 않노라(고린도전서 11:20-22)

이 구절에서 보듯이 고린도 교회는 성찬의 상징이 바로 구현되지 않았다. 부한 자들은 자신의 배만 채웠고 가난한 자들을 기다리지 않았다. 아빌라(Rafael Avila)는 '만약 빵을 나누지 않는다면 주의 만찬은 실행되지 않는다. 주의 만찬의 전제는 나눔이다. 교회가 빵 나눔을 거절한다면 그곳은 도적의 소굴이다.'[318] 라고 말한다. 이와 같은 성찬의 의미를 초대교회 교부들은 '봉헌의 시간'을 통해 구현하고자 했다. 교부들은 봉헌을 통해서 개인의 물건이 나누어 지고 가난한 자들에게 돌아가게 했다. 순교자 저스틴(St. Justin Martyr)은 성찬에서 가장 중요한 부분이 봉헌의 시간이라고 말한다. 봉헌의 시간은 고아, 과부, 병든 자, 갇힌 자들을 돕기 위한 시간이다. 카르 타고의 감독 키프리안(St. Cyprian)은 부자들의 가난한 자들을 향한 무관심과 인색을 비

---

[317]Horton Davies, *Bread of Life and Cup of Joy*, 237.

[318]Rafael Avila, *Worship and Politics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981), 57.

난하였고 가난한 자들을 위한 봉헌 없는 거룩한 성찬의 정당성을 거절하였다.[319]

이와 같이 성찬 속에는 사회와 소외계층을 위한 배려와 사랑의 정신이 깊이 있게 녹아 있다.

(2) 성찬의 사회적 성격

성찬은 몸이 찢기고 피 흘리신 예수 그리스도의 자기 주심의 숭고함을 전달한다.[320] 성찬을 통해 성부 하나님의 사랑과 그리스도의 임재와 성령의 역사를 성도들은 경험한다. 믿음으로 참여한 성도들은 성령 안에서 거룩한 기억 속으로 나아간다. 헬라어의 기억이라는 단어인 anamnesis는 현재 안에 그들의 효력을 발생시키기 위하여 과거의 사건을 생각나게 하려는 것이다.[321] 즉 anamnesis는 단순히 과거의 사건을 머릿속으로 한번 생각했다 잊어버리는 것이 아니다. 지금 이 현실 속에 그것들을 다시 재현하여 효력을 발생케 하는 것이다. 그러므로 anamnesis는 단순한 기억이 아닌 '예수님의 현존에 대한 현재적 경험'[322]이다. 하나님은 인간을 구원 시키기 위해 피조물을 십자가에 달리게 하지 않았다. 하나님 자신이신 그리스도를 십자가에 달려 죄 값을 치루게 하셨다. 이것이 하나님의 자기 주심(self-giving)의 은혜이다. 그리고 그분이 바로 성찬에 참여한 성도들의 메시야 되심을 확인하게 된다. 성찬에 기억되는 메시야 그리스도는 새로 확장된 이스라엘, 즉 교회의 신자들을 위하여 유월절과 구 계약을 대체할 새로운 계약의 축제를 시작하셨다. 그것이 바로 성찬이다.

화이트는 다음과 같이 성찬을 설명한다.

---

[319]Horton Davies, *Bread of Life and Cup of Joy*, 192.

[320]Ibid., 13.

[321]Ibid., 1-2.

[322]Ibid., 3

> 유토피아적인 현실 도피를 벗어나서 성찬은 여기에서 공의의 하나님 나라를 미리 맛보는 것이다. 그러한 하나님 나라는 모두에게 사명을 부여한다. 성찬은 핍박이라는 최악의 상황 속에서도 가시적으로 남의 도움 없이도 독립적으로 서있는 그리스도인들을 볼 수 있을 만큼 이렇게 초대교회에서는 혁명적인 힘 이었다.[323]

하나님의 희생에 대해 우리가 희생의 반응으로 살아갈 때 이 땅의 정의는 세워지고 하나님 나라를 선취할 수 있게 된다. 그리스도가 열어주시는 성찬은 놀라운 변화의 역사를 가져온다. 성찬을 통해 하나님을 의존하고, 하나님 앞에 자신의 부족함을 느끼는 동시에 삶의 전환을 요구하는 의무감이 형성 되어 삶의 목적이 하나님을 향한 감각으로 변화 된다. 이것이 성찬의 신비이다. 성찬은 기억될 만한, 멋진 하루 저녁을 가진 뒤 다시 전과 같이 과거의 생활로 되돌아가게 하는 것이 아니다. 이것은 하나님 나라 비유로서 사회의 희생자이던 사람들이 정당한 권리를 찾게 되고 열등하다고 취급 받던 현실에서 벗어나 이제는 새로운 시대가 열려 그들이 온전하여지는 그런 것이다.[324]

성찬은 혼자가 아닌 '너와 나'가 만나는 연합의 시간이다. 그것은 성령님으로 인한 연합이기에 가장 건전하고 결속력 강한 연결이 된다. 그리고 이 연합은 세상 속으로 확대된다. 즉 성찬 참여에서 '선교 공동체로, 사회봉사의 공동체로'[325] 확대된다. 이와 같이 성찬은 '거의 끊이지 않는 의미의 집합을 가진 역동적인 비유'[326]이다. 크로켓(William Crockett)은 다음과 같이 성찬을 말하고 있다.

> 우리가 버려진 사람들, 죄인들과 함께한 예수님의 식사와 우리가 경축하는 이

---

[323]James F. White, *성례전: 하나님의 자기주심의 선물*, 김운용 역(서울: 예배와 설교 아카데미, 2006), 237-8.

[324]Laurence Hull Stookey, *성찬, 어떻게 알고 실행할 것인가?*, 김순환 역(서울: 대한기독교서회, 2002), 197.

[325]Horton Davies, *Bread of Life and Cup of Joy*, 134-5.

[326]Ibid., 233.

> 식사 사이의 관계성에 대해 숙고했을 때 우리 사회의 소외되고 버려진 사람을 사랑하고 우리의 관심을 확장 해야 하는 소리를 듣는데 실패할 수 없다. 예수님이 오실 때까지 그의 죽음을 경축하는 것은 현재의 십자가의 표지 아래 삶을 받아 드리는 것을 의미한다. 왕국의 식사를 참여함으로 성찬을 기념하는 것은 새 사회적, 정치적 비전을 요구하는 것이다......상징적 행동인 성찬은 우리의 의미를 위한 모델일 뿐 아니라 우리의 행동을 위한 모델을 제시한다. 그것은 계시와 이행의 장치이다.[327]

예수님이 사용 하신 성찬중의 거룩한 도구들을 기억해야 한다. 각 도구들은 많은 상징을 안고 있다. 하나님과 함께 한 완전한 성찬은 한 손에 잔과 접시(chalice and paten) 그리고 다른 한 손에는 대야와 수건(basin and towel)이 있다.[328] 따라서 연합으로서의 성찬에 참여한 모든 이들은 '다른 사람을 봉사하고자 하는 마음과 겸손'이 내부에서 일어나게 되고 세상을 향해 눈을 돌리게 된다. 이처럼 성찬은 그 자체 속에 기독교의 핵심 사상이 녹아 있으며, 성도로 하여금 사회적 헌신의 삶으로 나아가길 요청하고 있다.

4) 기도회를 통한 비전공유

칼빈은 기도로써 성도들은 하나님의 은덕을 매일 받는다고 말하며 기도를 성화의 맥락에서 다루고 있다. 이처럼 기도는 성도들이 하나님의 뜻을 헤아리고 하나님의 마음을 닮아가는 중요한 성화의 방편이다. 예수님께서 자신의 사역 대부분을 기도로 보내셨던 것처럼 교회 역시도 기도의 시간에 많은 부분을 투자 해야만 한다. 특히 기도회는 인도자가 나누는 기도의 제목들을 통하여 성도들과 함께 비전을 공유하기에는 아주 효과적인 방편이다. 그러므로 노르위치 한인교회는 한달에 한번씩 3째 주일에 15분씩 예배 인도자의 사회로 공적인 기도회를 주일 낮 예배시에 가졌다. 그리고 10개월동안 이 기도회의 기도 제목 가운데 지속적으로 희년 정신의 실천을 위한 봉사와 헌신 및 사회의 약자들과 소외자들을 위한 기도를 행함으로써 교회의 성도들로

---

[328]William Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation* (New York: Pueble Publishing Company, 1989), 251.

[329]Horton Davies, *Bread of Life and Cup of Joy*, 135.

하여금 희년 정신의 실천을 위한 더 깊은 관심과 이해에 동참할 수 있도록 배려 하였다.

3. 프로그램 기획

실천이 없는 이론은 위선일 뿐이며, 이론 없는 실천은 맹목일 뿐이다. 예수님의 하나님 나라가 이 땅에 이루어지기 위해 많은 것을 실천할 수 있지만, 우선 구약의 희년 선포를 통해 나타난 가난한 자들과 약자들의 섬김을 위한 구체적인 프로그램을 함께 논의해 보아야 할 것이다. 성경이 말한 해방과 회복은 단순한 영적인 영역을 넘어서 실체적인 삶의 해방과 회복으로 지향 되어야 할 것이다. 물론 성도들 개인이 스스로 결단할 부분도 있지만, 또한 교회가 여러 가지 프로그램들을 제시하여 성도들로 하여금 섬김을 통해서 느끼는 기쁨과 행복을 스스로 체험하도록 해야 할 것이다.

1) 희년 축제

희년은 주기성을 지니고 있다. 그러므로 성도들에게 주기적으로 구제를 위한 재원 확보와 사회의 봉사를 위한 프로그램을 제시하는 것이 유익하다고 여겨진다. 우선 기획 위원회를 개최하여 성도들과 희년 축제를 함께 상의한 후에 구체적으로 축제의 년수와 규모, 성격에 대하여 토의한 후에 구체적인 행사를 시행하고자 한다.

(1) 희년 축제 기획안

희년 축제의 목적은 성도들로 하여금 희년 정신을 각인시키고, 스스로 희년 정신을 자신의 삶 속에서 실천할 수 있도록 하는 것이다. 그러므로 희년 축제는 부흥회적인 성격을 가져야 한다. 교회가 다시 희년 정신으로 하나님 앞에 설 수 있도록 주기적으로 행사를 시행하는 것은 중요하다. 희년 축제의 행사 기간은 금요일, 토요일, 주일 이렇게 3일이 적정할 듯하다. 성도들에게 큰 부담이 없이 교회의 분위기를 이끌 수 있는 기간이다. 마지막 날인 주일은 희년의 성격에 맞는 강사를 초청하여 사경회를 갖는다. 그리고 하나님 나라 백성으로서 헌신적 삶을 살아가겠다고 다짐하는 헌신

서약서를 작성하도록 준비한다.

첫날은 교회에 사진 및 자료 등을 전시한다. 전시물은 제3세계의 빈곤과 기아에 대한 자료와 사진, 그리고 세계 환경오염에 대한 경각심을 고취할 수 있는 자료 등을 전시한다. 그리고 제3세계를 돕는 단체와 기관들을 소개하는 책자와 안내물 등을 게시한다. 그리고 구체적으로 도움을 줄 수 있는 CEO 단체들의 회원 모집서 등을 준비한다. 이것은 3일 동안 지속적으로 게시하도록 한다. 저녁시간에는 환경오염의 경각심을 위해 영상을 준비하여 함께 관람하는 시간을 가지고 구체적으로 자연 환경을 지키기 위해서 무엇을 해야 하는지를 전문가 한 분을 모시고 토론회를 가지는 것이 의미가 더욱 있을 것이라 여겨진다. 이를 위해서 전문 강사를 초빙한다. 그리고 이어서 제3세계의 빈곤의 현황과 그들의 빈곤의 원인 및 해결책, 그리고 구체적인 도움의 방법 등을 함께 토론하도록 한다. 이것은 세상을 보다 더 정의롭게 이끌어 나가는데 중요한 지식을 얻는 좋은 방편이라고 여겨진다. 특히 북한의 정치적 경제적인 상황을 살피면서 참된 정의의 본질이 무엇인지를 함께 탐구해 보는 것이 같은 동포로서 공감대를 더욱 심화 시키며, 성도들의 관심을 더 이끌어 낼 수 있다고 생각한다.

둘째 날인 토요일에는 우리의 이웃을 돌아보는 시간으로 프로그램을 준비한다. 특히 미국은 한인 입양아들이 도처에 많이 살아가고 있다. 이들에게 한인교회가 관심과 도움을 베푸는 것은 중요하다. 그리고 구체적으로 한인들의 생활의 고충 등을 서로 나누면서 한인 커뮤니티로서의 교회의 역할과 지역 내에 구체적으로 도움을 줄 수 있는 방안은 무엇인지 저녁 시간에 모여서 함께 토론회를 개최하는 것도 좋은 방법이 될 것이다. 그리고 노르위치 한인 교회는 카지노에 연수 오는 한국 요리사들이 매년 찾아오고 있다. 이들을 위한 구체적인 섬김은 어떤 것이 있는 지도 함께 토론해 보고자 한다. 성도들과 함께 여력이 된다면 둘째 날은 기금확보를 위한 바자회를 개최하는 것도 좋은 방법이 될 수 있다. 그러나 교인들의 자발적인 헌신과 참여를 위해

서 부담되는 행사는 조심스럽게 교인들에게 접근하는 것이 좋을 듯하다.

교회가 아직 경제적인 여력이 부족하므로 많은 재정을 준비해서 희년 행사를 시행할 수 없다. 그러므로 예산은 비교적 적게 해야 할 것이다.

2) 한인 커뮤니티를 위한 봉사 프로그램

노르위치 한인교회는 주변 한인들을 위한 봉사 프로그램이 시급하다. 카지노 연수생들을 돕는 문제와 한인 2세들의 한국어 교육 문제, 그리고 주변에 살아가고 있는 한인 입양아의 한국인 정체성을 도와주기 등 한인 커뮤니티로서의 역할을 요구 받고 있다. 그 동안 노르위치 지역은 이런 한인 커뮤니티로서의 역할을 감당하는 모임이 없었다. 이를 위해 노르위치 한인 교회를 개척한 송신영 목사는 무엇보다도 이런 부분에 많은 관심과 노력을 기울이고 있다.

희년 정신의 실천으로서 먼저 나의 가까운 이웃의 도움과 관심을 위해서 다음과 같은 프로그램을 실천하고자 한다.

(1) 한인 영어 회화반 운영

카지노에 연수 오는 학생들의 대부분은 영어를 배우기 위해서 오는 것으로 파악이 되었다. 그리고 이들이 이곳에서 1년을 머무는 동안 가장 어려움을 겪는 문제는 언어의 장벽이다. 학생들 대부분의 미국 생활의 행정적인 문제들을 송신영 목사가 돕고 있다. 은행에서 운전면허에 이르기 까지 이들은 중요한 많은 문제들을 교회의 한인들에게 의존하고 있는 실정이다. 교회가 이들 연수생들의 기대에 부응하고자 이들을 위한 영어 회화 반을 운영하고자 한다. 교회에는 또한 유학생이 두 가정 나오고 있다. 이들 역시도 현지인과의 영어 회화 반을 기대하고 있다.

영어 회화반의 운영을 위해서 우선 현지 영어권에 살아가는 미국인을 섭외 해야 하는데 마침 노르위치 한인 교회에 한인 여성과 결혼하여 함께 출석하고 있는 미국인과 미국에서 자란 한인 고등학생이 있다. 이들에게 도움을 구해서 서로가 한국어

와 영어를 함께 배울 수 있다면 서로에게 유익할 것으로 기대된다. 시간은 휴일인 토요일에 매주 한번씩 만나는 것으로 준비하는 것이 좋을 것으로 여겨진다.

(2) 한인 입양아를 위한 한국 반 운영

현재 노르위치 한인 교회는 미국 노르위치 제일 침례교회의 예배당을 빌려서 모임을 갖고 있다. 미국인 교회에는 한국에서 입양한 아이를 기르고 있는 부부가 살고 있다. 이 부부는 자녀들에게 한국어를 가르치고 싶어 한다. 뿐 아니라 이 지역에 한국 아이를 입양한 가정이 몇 있다는 이야기를 들었다.

대한민국의 해외 입양은 1954년 정부가 혼혈 전쟁고아를 위한 대책의 일환으로 처음 해외 입양 정책을 실시한 이후 총 145.504명(보건 복지부 통계, 2000년) 이상에 이르고 있다. 해외로 입양된 아동은 양부모와 주변사람과는 외모가 다른 것으로 인해 자신의 정체성에 대해 혼란스러워 하거나, 자신의 입양 배경 및 친부모에 대한 의문에서 시작된 심리적 갈등으로 인해 입양 가정 및 사회에 적응하는데 어려움을 겪는다고 한다.[329] 이런 한인 입양아들을 같은 한인으로서 살피고 그들에게 자존감을 회복시켜주고 자신의 바른 정체성을 심어주는 일이 미국 한인교회가 감당해야 할 중요한 역할이며, 한인 커뮤니티로서의 교회의 중요한 사명이기도 하다. 뿐 아니라 희년의 정신을 실천하는 아주 좋은 방편이 되기도 한다.

우선 입양아들을 교회에 초대해서 그들에게 한국의 문화와 언어를 가르쳐 주면서 함께 연대감을 가질 때 이들은 한국인으로서의 자존감을 회복하게 될 것이다. 그리고 좀더 구체적으로 이들을 섬길 수 있는 구체적인 프로그램을 본 교회가 개발할려고 한다. 먼저 한국어 반을 운영할 수 있도록 환경을 갖추어야 하고 성도들과 서로 깊은 유대 관계를 유지 할 수 있도록 만남의 장을 마련하는 것이 시급하다. 이를 위

[329]이미선, *해외입양인의 심리사회적적응에 영향을 미치는 요인에 관한 연구*(박사학위논문, 서울여자대학교, 2001), 1.

해 한인 입양아 초청의 밤을 갖고자 한다. 그리고 이들을 만나서 구체적으로 도울 수 있는 방법이 무엇인지를 살펴서 적극적으로 섬길 수 있기를 기대한다.

4. 프로그램 실행

앞에서 제시한 희년에 관한 섬김의 프로그램은 사실 교회의 목적에 부합하는 장기적 안목을 바라본 것이다. 이것은 앞으로 노르위치 한인 교회가 어떤 방향성을 가지고 미래를 만들어 갈 것인지의 장기적 프로젝트이다. 궁극적으로 세이비어 교회처럼 성도들 각자가 자신의 은사를 쫓아 자발적으로 자신의 삶을 통해서 헌신적 삶을 희년 정신을 실천 하며 살아가도록 교회가 길잡이 역할을 해 나가는 것이 이 희년 프로그램의 실질적 목적이다. 그러므로 우선 교인들과 이 프로그램을 나눌 때 강제성이나 성급하게 행사를 강요하지 않도록 노력했다. 그리고 앞으로 교회의 방향성이 어떠해야 할 것인지를 더 강조하며 회의를 진행해 나갔다.

1) 기획 위원회

한 달에 한번씩 모이는 기획위원회는 노르위치 한인교회의 중직자들이 모여서 교회의 전반적인 것을 의논하는 모임이다. 교회의 담임목사인 송신영 목사의 배려로 희년 프로그램 협의를 위한 회의를 가질 수 있게 되었다. 2010년 4월11일(주일) 오후 2시 40분에 교인 6명과 송신영 목사 그리고 본 연구자가 참석하여 기본적인 희년 축제 및 영어 회화 반, 입양아 초청 건에 대해서 기획 안을 제출 했다. 1시간 30분 정도를 가진 회의는 비교적 평온한 분위기를 유지 했다.

(1) 희년 축제

희년 축제에 대한 의견은 비교적 긍정적이었다. 참석한 교인들 모두 이 축제를 가지고 싶은 마음을 엿볼 수 있었다. 그러나 비용과 성도들의 시간적 여력이 부족하다는 것이 전반적인 견해 였다. 노르위치 한인교회 교인들 대부분이 카지노나 자영업을 하고 있기 때문에 교회 일에 전적으로 헌신 할 수 있는 시간이 별로 없었으며, 또

카지노는 주말이 오히려 바쁘기 때문에 주말에 휴식을 취하는 경우가 별로 없는 것도 중요한 이유 였다. 미국 한인들의 바쁘고 고단한 삶을 깊이 공감하게 되었다. 이후 송신영 목사와 가진 면담에서 이 행사의 의미를 깊이 공감하면서 3년에 한번씩 이 행사를 준비해서 갖는 것이 좋을 것 같다는 의견을 들었다. 교회가 비교적 성장한 후에 희년 축제를 갖는 것이 교인들의 부담감을 줄이는 방법일 것이다.

(2) 연수생을 위한 영어 회화 반

연수생들을 위한 영어 회화 반은 바로 시행하도록 의견을 모았다. 영어 회화 반의 선생으로는 한국인 부인과 함께 예배에 참여하는 알렉스와 고등학생인 앤으로 내정하고 송신영 목사가 주선하기로 하였다. 시행일은 교회의 광고를 몇 주간 한 후에 5월 8일 토요일 오전 10시에 갖기로 협의를 하였다. 가르치는 내용과 시간은 다같이 모인 후에 학생들과 함께 협의를 보기로 하였다.

(3) 한인 입양아 초대 행사

이 행사는 구체적인 자료와 준비가 더 요청되었다. 정확히 이 지역에 살고 있는 입양아가 총 몇 명인지 그리고 그들을 어떻게 초대할 것인지, 그들을 위해서 한인교회가 무엇을 준비할 것인지 구체적인 행사의 규모나 내용의 준비가 부족했다. 그래서 이 부분은 송신영 목사와 본 연구자가 함께 세부적인 안을 준비해서 기획안을 제출하도록 했다. 행사의 자체는 참석자 전원이 공감했으며, 행사의 시기는 한국의 명절인 설날이나 추석 주간에 시행하는 것이 더욱 의미가 있다고 의견을 모았다.

2) 영어 회화 반 시행

5월 8일 토요일 오전 10시에 연수생을 위한 영어 회화 반이 시작되었다. 모임의 주선은 송신영 목사가 했으며, 알렉스와 앤이 자원하여 선생의 역할을 맡았다. 참석자는 연수생 5명과 유학 가정의 2명의 주부가 함께 참석하였다.

한국에서 연수 온 요리사는 총 16명이었는데 참석자의 숫자가 기대보다 적었다.

이유는 그들의 카지노 출근시간이 모두 달랐고, 쉬는 날 역시 모두 달랐기 때문이다. 송신영 목사는 서로에게 유리한 시간대를 찾았지만 모두를 만족시킬 수는 없었다. 그래서 가장 많은 숫자가 참석할 수 있는 시간대를 토요일 10시로 정했다.

수업 내용은 실용적인 내용들로 준비했다. 먼저 은행 업무에 관한 내용들, 그리고 학교 학제와 학교에서의 등록방법 및 미국 학교의 특징과 분위기, 그리고 운전면허 등록에 관한 것 등 비교적 실용적인 내용들로 준비를 했다. 모임의 시작은 영어성경을 한 단락 읽고 서로 느낀 점에 대해 영어로 이야기를 나누어서 이들의 신앙적인 부분에 도움이 되도록 했다. 그리고 이어서 학교, 식당, 은행 등의 주제를 정해서 함께 이야기를 나누며, 미국의 문화와 관습, 에티켓 등을 배우도록 했다. 이 영어 회화반에 알렉스와 앤이 함께 하면서 영어 단어와 발음 등을 교정해 주었다. 이들은 적극적으로 선생으로서의 역할을 잘 감당했다.

Ⅳ. 희년 정신의 목회 적용 시도에 대한 분석

1. 연구반(Site Team) 구성과 사역

1) 연구반(Site Team) 구성

연구반원은 노르위치 한인교회 성도들을 중심으로 구성했다. 본 연구자를 제외한 연구반은 아래 표와 같다.

연구반원	성별	연령	교회 직분	전문분야
송신영	남	37	노르위치 교회담임목사	Dr.min
오옥남	여	66	권사	여선교회장
문명순	여	60	권사	문화부
이정화	여	52	집사	재정부장
한영숙	여	45	평신도	카지노직원

연구반(Site Team)의 구성은 교회의 중요 직분자들로 구성했다. 우선 희년 정신의 실천은 목회 철학과 관계가 있는 만큼 교회의 담임 목사인 송신영 목사의 도움이 절대적이기 때문에 담임 목사의 참여를 부탁해서 함께 모였다. 그리고 담임목사의 배려로 교회의 중요 직분자들과 함께 사이트 팀을 만들었다. 우선 성도들을 독려할 수 있는 여선교회 회장인 오옥남 권사와 교회의 재정을 담당하고 있는 이정화 집사, 그리고

교회의 행사를 주관하는 문명순 권사를 연구반에 포함 시켰다. 이는 차후에 희년 정신의 실천을 위한 다양한 행사에 보다 더 적극적으로 교회 성도들의 참여를 독려하기 위함 이었다. 그리고 카지노에서 딜러일을 하며, 교회일에 항상 적극적인 한영숙 성도도 함께 했다. 한영숙 성도는 카지노의 다양한 이야기들을 우리에게 전달해 줄 수 있을 것으로 기대했으며 또한 노르위치 한인교회가 처해있는 상황과 문화를 잘 파악할 수 있을 것으로 기대되었기 때문이다.

2) 연구반(Site Team) 사역

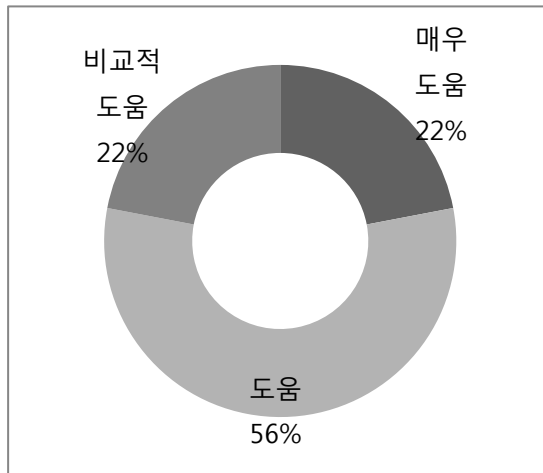
연구반의 모임은 한 달에 한번씩 매주 마지막 주 수요일 저녁에 모임을 갖는 것으로 의견을 모았다. 첫 모임은 2010년 2월 24일 저녁 7시 본 연구자의 집에서 가졌다.

본 연구의 핵심은 성도들의 인식변화이다. 자기 중심적인 삶에서 하나님 중심적인 삶, 이웃과 함께 나누는 섬김의 삶에의 초청이다. 나눔과 섬김의 삶이 주는 기쁨을 성도 스스로의 실천을 통해서 확인함으로 예수님의 제자의 삶을 스스로 살아가겠다는 신앙적 도전이 본 연구의 중요한 목적이다. 그러므로 본 연구자는 우선 모임의 성격을 토론 중심으로 잡았다.

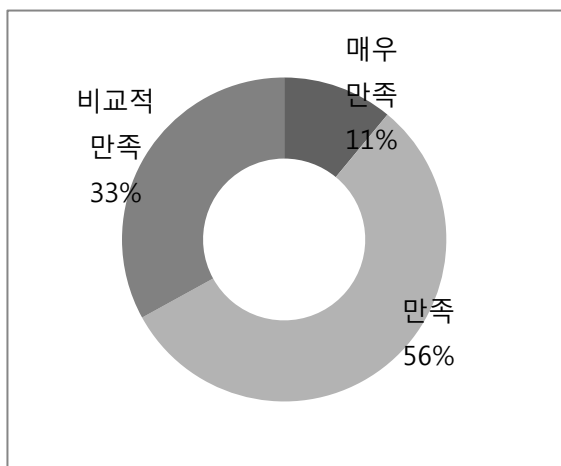
첫 번째 모임은 존 하워드 요더(John Howard Yoder)의 ‘예수의 정치학’에서 희년과 하나님 나라에 관한 글을 정리해서 함께 공부를 하고 토론을 가졌다. 두 번째 모임은 게르하르트 로핑크(Gerhard Lohfik)의 ‘예수는 어떤 공동체를 원했나?’에서 발췌한 산상 수훈의 기독교 윤리와 사명에 대해서 함께 토론을 나누었다. 세 번째 모임은 한스 큉(Hans Küng)의 ‘교회’에서 하나님 나라와 교회, 그리고 교회의 역할과 사명에 대해서 정리하여 함께 시간을 나누었다. 세번의 만남을 가진 후에 참석자들에게 모임에 대해서 이야기를 나누었는데 대부분 의견이 배우는 내용이 어렵고 너무 전문적이라는 평가를 내렸다.

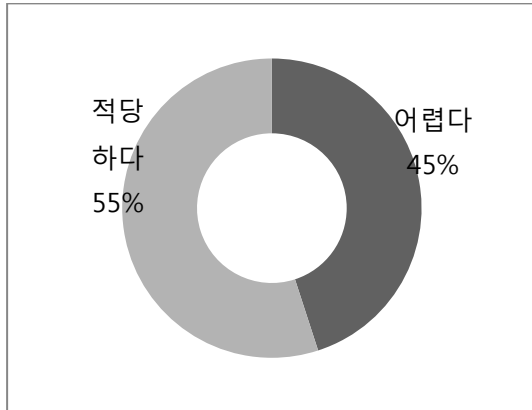
본 연구자는 연구반원 모임을 통해서 성도들의 주된 관심과 하나님의 관심이 일치되도록 모임을 이끄는데 많은 어려움을 느꼈고 사람의 생각을 바꾸고 변화시키는 리더십에 대한 더 많은 갈증을 느꼈다. 연구반원 모임을 통해서 본 연구자의 많은 한계를 느끼고 보충하는 뜻 깊은 시간들 이었다.

2. 분석 및 평가

1) 영어 회화반 분석 및 평가

2010. 9.26(주일)에 영어 회화 반에 참석하는 학생 및 성도 9명에게 각각 설문조사를 시행 하였다. 이들의 만족도와 그 동안의 영어 회화 반을 평가 및 분석 할려는 목적이다.

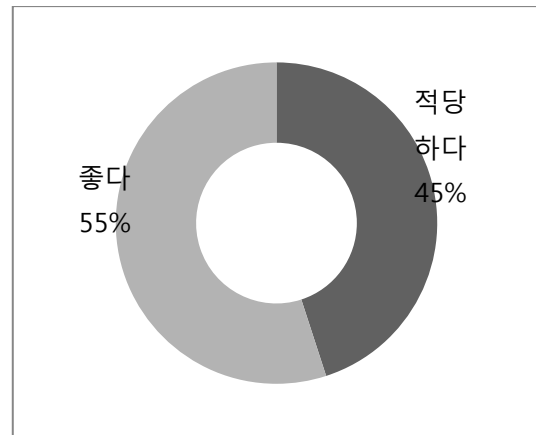
질문: 영어 회화반에 참석하는 것이 영어 향상에 도움이 됩니까?

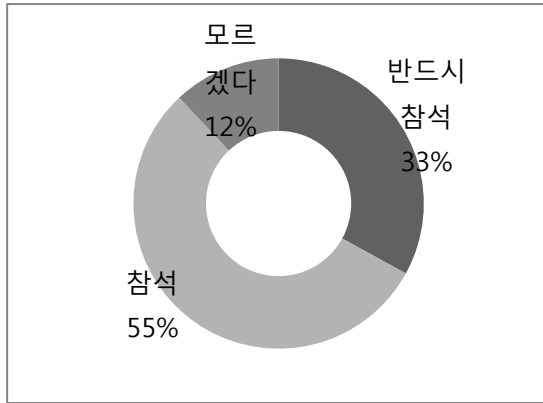
대부분의 배우는 성도들은 영어 회화반에서 공부하는 것이 자신의 미국 생활에 큰 도움이 되었다고 말했다. 이것은 한인들이 이곳 미국에서 얼마나 많은 영어의 스트레스를 받고 있는 지를 잘 표현해 주고 있다. 그리고 미국 한인교회가 반드시 투자해야 할 사역이 바로 한인들에게 영어와 미국 문화를 가르치는 일임을 잘 보여준다. 또한 미국에 연수를 오는 대부분의 연수생들이 영어를 배우고자 하는 목적이 많기 때문에 이들을 교회로 이끄는 중요한 모티브가 바로 영어 회화반의 운영이라고 여겨진다.

질문 : 영어 회화반에서 배우고 있는 내용에 만족 하십니까?

배우는 성도들의 만족도는 대단히 높았다. 그들이 배우고자 하는 내용이 실용회화였고 그들이 직면 할 수 있는 상황들을 가정한 후에 나누는 영어 회화 시간은 이들에게 상당히 흥미와 관심을 끌었던 것으로 보인다.

질문: 배우고 있는 영어 회화의 수준은 어떠 합니까?

이 질문에 대답은 다소 어렵다는 내용이 주류를 이루었다. 이것은 영어회화반에 참여하는 성도들의 영어 수준이 서로 다름으로 인해서 기인된 듯하다. 보다 더 심도 깊게 수준에 맞도록 반을 서로 나누어서 공부하는 것도 한 방법이 되겠지 만, 현재 노르위치 한인교회의 여건으로는 가르치는 선생님 및 여러가지 원인으로 인해 반을 서로 나누는 것은 어려워 보인다. 보다 더 가르치는 선생님이 수준의 차이를 감안하면서 세심한 주의를 필요로 한다.

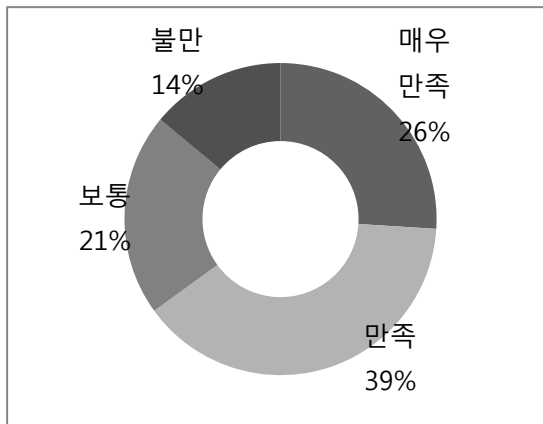
질문: 공부하는 시간(2시간)에 대해서는 어떻습니까?

함께 공부를 나누는 시간의 양은 모두 만족스러웠다. 토요일 아침 10시에 모여서 12시까지 두 시간의 공부시간은 모두에게 부담이 되지 않는 시간이었으며 집중도를 흐트리지 않는 적당한 시간이었음을 알 수 있다. 또한 배우는 학생들은 서로 자비를 내어서 선생님들과 함께 식사를 나누면서 감사의 마음을 표하기도 했다.

질문: 다음에 또 이런 기회가 있으면 참석하시겠습니까?

이 질문에 세 사람은 반드시 참석할 것이라고 답했으며, 다섯 사람은 참석할 것이라고 답했으며 마지막 한 사람은 잘 모르겠다고 답했다. 비교적 적극적인 반응을 보였지만 의외로 한 사람은 잘 모으겠다는 부정적인 답변을 했다. 이는 자신의 영어 회화 능력이 상대적으로 너무 떨어져서 반 공부에 더 깊이 몰입하지 못하는 연수생의 답변 이었다. 다시 한번 수준별 반 편성이 요청된다고 생각된다.

노르위치 한인교회의 영어 회화반의 설문 조사 결과는 이상과 같다. 위에서 살핀 바와 전체적으로 만족스러운 결과가 나왔다. 그러나 미래를 위해서 초급반과 고급반을 나누어 좀더 밀도 깊은 영어 회화반을 운영하는 것이 좋을 듯하다.

2) 희년정신의 비전공유에 대한 분석 및 평가

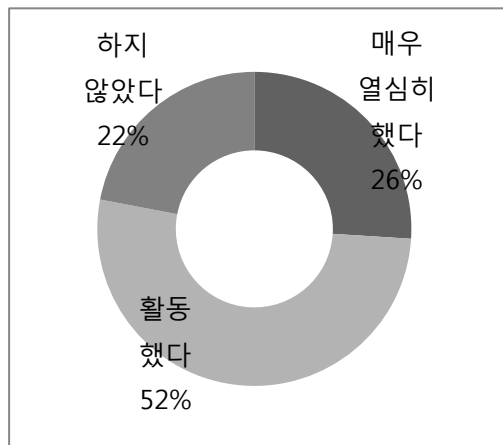
(1) 분석

2010년 10월3일 주일 희년 정신에 대한 성도들의 인식 변화 확인을 위한 설문 조사를 시행하였다. 설문에 참여한 성도는 모두 23명 이었다.

질문: 당신의 지금의 삶에 만족 하십니까?

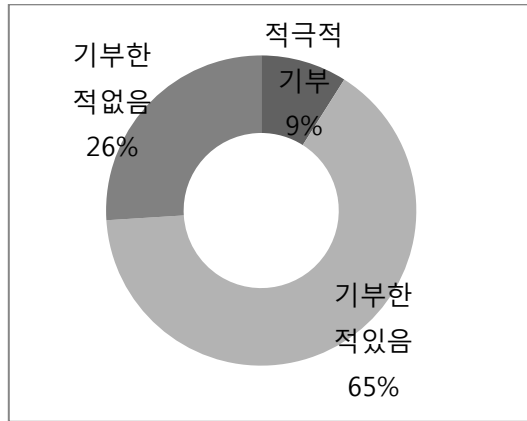
자신의 삶에 대한 만족도는 타인을 위해 봉사하며 헌신할 수 있는 마음을 즉시 확인할 수 있는 좋은 표본이다. 왜냐하면 자신의 삶에 대한 만족도가 높아야 타인을

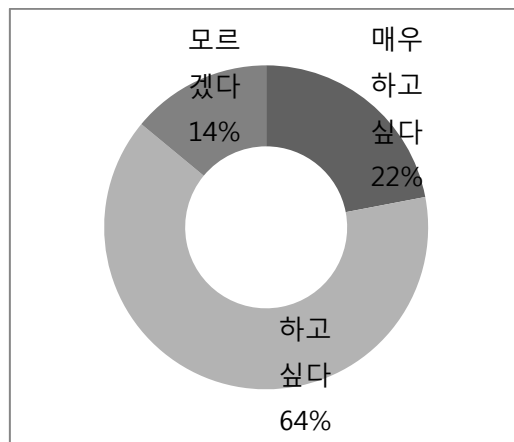
위한 배려의 마음과 긍휼의 마음이 생기기 때문이다. 결과치는 비교적 만족스러운 삶을 살아가고 있는 것으로 파악되었다. 그러나 자신의 삶에 대해 소극적으로 답한 사람은 35%나 되며, 매우 자신의 삶에 대해 불만스럽다는 대답도 14%나 되었다. 이렇게 소극적인 대답을 한 사람들은 모두 20대의 연수생들이다. 이것은 20대의 가치관 혼란과 미래의 불확실성 및 자신의 꿈과 현실의 괴리로 인한 갈등이 이와 같은 답변을 제시한 것으로 보여진다.

기독교인의 삶의 만족도는 삶의 환경에 기인하는 것이 아니다. 오히려 신앙의 성숙도에 기인한다고 보아야 한다. 특히 타인을 향한 열린 마음은 신앙과 비례할 뿐 아니라 삶의 만족도 와도 비례한다. 본 연구자의 견해로는 노르위치 한인교회 성도들의 삶의 만족도를 좀더 신앙적으로 끌어올려야 한다고 여겨 진다.

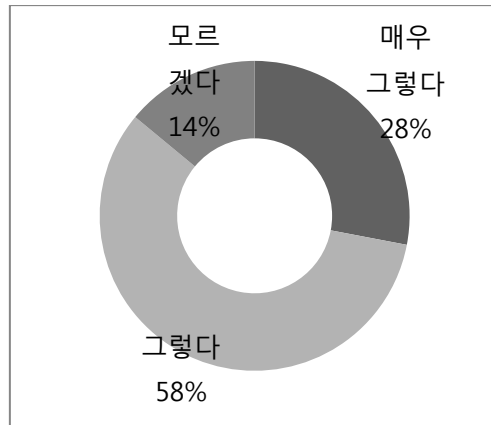
질문: 과거에 당신은 사회봉사 단체에서 활동한 적이 있습니까?

본 연구자와 희년 정신의 실천에 관한 비전공유를 나누기 전에 성도들 가운데 사회봉사에 관심을 갖고 참여했던 성도는 78%에 이르렀다. 이는 미국 사회의 건강성을 보여주는 중요한 지표하고 여겨진다. 또한 적극적으로 이 부분에 관심을 갖고 참여한 성도는 26% 였다.

질문: 과거에 당신은 사회 봉사 단체에 기부한적이 있습니까?

사회 단체에 직접 활동하는 것과 다르게 자신의 지갑을 여는 것은 또 다른 용기를 필요로 한다. 돈을 기부한다는 것은 더 큰 적극성을 표현한다. 총 74%가 한번이라도 사회 단체에 기부한 적이 있다고 답했다. 그러나 26%는 전혀 사회단체에 기부한적이 없다고 답했다.

위의 두가지 질문을 통해서 성도들의 사회 봉사에 대한 과거의 인식은 70% 정도가 호감도를 가지고 있으며, 30%정도는 사회 봉사에 무관심을 표했다. 그리고 약 15% 정도는 적극성을 가지고 있었다. 위의 결과는 노르위치 한인교회 성도들의 사회 봉사에 대한 열린 마음을 확인할 수있는 기회가 되었다. 이들과 10개월 동안의 희년 정신 실천에 대한 결과는 다음과 같다.

질문: 당신은 기회가 주어진다면 타인을 위해 봉사할 마음이 있습니까?

이 질문은 성도들과 함께 희년 정신을 한 달에 한번씩 설교와 세미나 등을 통해 나눈 후의 성도들의 마음을 확인한 결과 이다. 먼저 적극적으로 타인을 위해 봉사하고자 하는 성도는 22% 였고, 긍정적인 마음을 표시한 성도는 64%였다. 그리고 아직 마음을 정하지 않은 성도는 14%였다. 그리고 전혀 하고 싶지 않다라는 부정적인 답변을 제시한 성도는 한 사람도 없었다.

앞에 제시된 이들의 변화를 보면 약 10%정도의 관심도의 상승이 나타났음을 알 수 있다. 그리고 전반적으로 이들의 마음이 봉사에 관해 열려 있음을 확인할 수 있었다.

질문: 당신은 성찬식을 통해서 많은 유익과 은혜를 얻고 있다고 생각 하십니까?

희년 정신의 공유에 대한 중요한 매개체인 성찬에 대한 답변 역시 사회봉사에 대한 질문과 동등하게 나타났다. 이것은 설교와 성찬의 동등한 관계를 잘 보여주며, 성찬식이 베풀어 주는 영적인 유익을 잘 표현한다.

본 연구자는 교회의 참 회복을 위해서 우선적으로 목회자가 집중해야 할 부분은 성찬식이라고 여겨진다.

(2) 평가

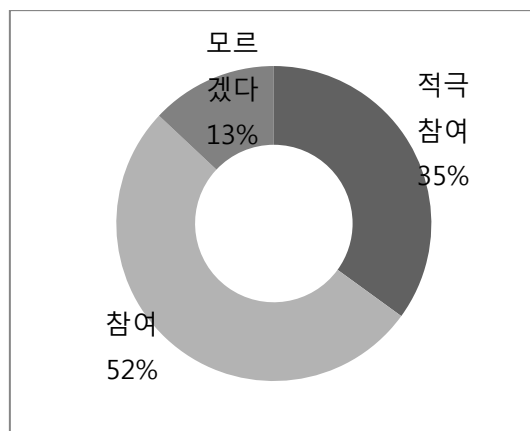
본 연구자의 희년 정신 실천의 목적은 교회의 본질에 대한 탐구와 바른 교회 회복 운동이다. 이것은 예수님께서 이 땅에 교회를 세우신 목적이다. 그러므로 희년 정신의 실천은 단순한 행사용 프로그램이라기 보다는 성도들의 의식과 생각 및 마음을 그리스도에게로 향하게 하며, 그들의 삶을 점차적으로 순종의 삶으로 바꾸어 나가는 장기적 프로그램으로 보아야 한다. 그러므로 본 연구자는 희년 축제에 대한 행사의 시행 문제 보다는 설교와 성찬을 통한 성도들의 의식 변화에 더 큰 주안점을 두었다. 물론 아쉬운 것은 희년 축제를 시행한 후에 행사에 대한 결과치를 함께 살피면 더욱 좋았을 것인데 교회의 형편과 여건이 이를 허락하지 않았다.

10개월 간의 의식 변화는 전체적으로 10%정도의 적극성의 향상으로 나타났다. 그리고 이미 사회의 봉사와 섬김에 대한 많은 관심을 지니고 있었던 것으로 나타났다. 이것은 노르위치 한인교회 성도들이 이미 이 부분에 많은 관심과 적극성을 지니고 있었다는 것을 반증한다. 이것은 앞으로 희년 정신을 이들의 삶 속에 실천하기 위한 좋은 토양이라고 여겨진다.

삶의 만족도와 사회 봉사 참여도가 서로 비례하고 있다. 삶의 만족도는 매우 만족한다가 26%, 만족한다와 보통이다가 합해서 60%이고 만족하지 않는다가 14%이다.

사회 봉사 참여도는 적극적으로 참여하고 싶다가 22% 이고 참여하고 싶다가 64%, 그리고 모르겠다가 14%이다. 이렇게 둘의 비교는 서로 동일한 수치를 보여 준다. 이것은 자신의 삶의 만족도가 높아야 타인을 위한 헌신의 삶을 살아갈 수 있음을 보여 준다. 그러므로 삶의 만족도를 높일 수 있는 하나님의 사랑과 그리스도의 헌신의 설교를 함께 병행하면서 희년 정신의 실천을 강조하는 것도 좋은 방편이 될 것이다.

전체적으로 설문조사를 평가 하자면 적극적으로 희년 정신을 실천하고자 하는 성도는 30%로 파악이 되었고, 희년 정신의 실천에 함께 동참하겠다는 중립적 자세를 취한 성도는 60%정도, 마지막으로 소극적인 거부의 의사를 비친 성도는 10% 정도로 파악이 되었다. 이것은 통상적으로 교회에 적극적 성도와 미온적 성도, 그리고 부정적 성도의 비례와 비슷한 결과라고 여겨진다. 교회를 섬기는 목사의 과제는 부정적인 10%를 어떻게 긍정적인 30%의 사람으로 바꾸는가에 있다. 이것은 오직 목회자의 섬김과 헌신으로 그들을 그리스도의 사랑 안으로 이끄는 방법 밖에 없다고 여겨진다.

마지막으로 교회가 사회 봉사에 참여하는 것을 어떻게 생각 하십니까? 라는 질문을 하였다. 이유는 사회 성화와 교회의 개인 구원을 엄격히 분리 하고 있는 한국의 교회 풍토와 동등한지 아니면 다른지, 미국 한인들의 사회 성화에 대한 인식을 알고 싶었기 때문이다.

결과는 한국의 성도들 보다는 사회에 대한 교회의 역할에 대해서 적극적인 태도를 보였다. 적극적으로 사회 성화에 참여 해야 한다고 답한 성도는 35% 였고 참여해야 한다가 52%로 교회의 사회 참여에 찬성한 성도는 87% 였다. 이것은 미국 한인들의 바쁜 삶 속에서도 사회에 대한 관심을 놓치지 않고 있다는 반증이며,

본 연구자의 희년 정신의 실천을 위한 좋은 신앙의 토대가 된다고 여겨진다.

3) 자기 분석 및 평가

본 연구자는 노르위치 한인교회에 협동목사로 재임하고 있다. 사실 희년 정신의 적용에 관한 섬김의 프로그램은 교회의 미래 청사진에 대한 목회 철학에 대한 내용이다. 그러므로 담임목사가 아닌 협동목사로서 이 프로그램을 진행 시켜 나가기엔 많은 현실적인 어려움이 있었다. 물론 담임목사와 긴밀하게 대화를 나누면서 10개월간의 주일 낮 설교 및 많은 부분의 도움을 받았지만 본 논문의 성격상 단기간에 어떤 성과의 결과치를 내는 것이 어려움이 있을 뿐 아니라 협동목사로서 이 목회 철학을 미래의 청사진으로 제시하는데 한계가 있었다.

희년 정신의 핵심은 섬김이다. 교회는 어떻게 이 세상을 섬겨갈 것인가?를 깊이 고민하면서 자신의 위치와 역할을 실천해 나가야 할 것이다. 목회자는 이를 위해 스스로 섬김의 삶으로 앞장서서 성도들을 이끌어 나가야 한다. 본 연구자는 희년 정신을 삶 속에서 직접 실천해 나가는데 많은 부족함을 느낀다. 항상 목사로서의 책임감을 갖고 성도들을 그리스도의 말씀으로 이끌어 나가야 하며, 삶을 통해 직접 모범으로 보여 주어야 할 부담감을 갖고 살아가야 하는데 이 부분에 부족함을 통감한다.

그럼에도 본 논문을 작성하며, 여러 프로그램을 시행하는 동안 앞으로 본 연구자가 섬겨갈 교회의 청사진을 구체적으로 세워가는데 큰 도움이 되었다. 어떻게 성도들의 마음을 모아 하나님께로 향하게 하며, 하나님의 마음을 담아 이 땅위에 하나님의 나라가 임하길 기도하며, 헌신하게 할 것인지를 고민 할 수 있는 시간들 이었다. 특히 본 연구자의 부족한 점이 성도들을 설득하고 그들의 마음을 움직여서 한 목표를 향하여 나아가는 추진력과 설득력에 큰 부족을 느꼈다. 이런 부분의 성숙을 위해서 리더십을 목회 유능성 개발에서 더 깊이 살펴 보고자 한다.

Ⅴ. 목회 유능성에 대한 개발

교회 문제는 목사의 문제다. 문제 있는 목사는 문제 있는 교회를 만든다. 그러므로 목회에서 가장 중요한 부분은 목사의 리더십이다. 존 맥스웰(John Maxwell)은 지도자의 리더십 수준이 8이라고 가정한다면, 그때 그의 영향력은 7이상 커질 수 없다고 한다. 리더십의 수준이 개인의 영향력과 조직체의 잠재적인 영향력을 결정짓는다는 것이다.[330]

희년 정신의 실천을 위해 교회를 섬김의 공동체로 변화 시키고, 성도들 마음에 섬김으로 통해서 주어지는 하나님의 기쁨과 만족을 발견하고, 그리스도의 제자로서 삶을 살아가도록 이끌기 위해서 목회자에게 가장 필요한 것은 리더십이라고 본 연구자는 생각한다. 그리고 이번 10개월간의 희년 정신 실천을 위한 프로그램을 이끌면서 본 연구자에게 가장 절실 했던 문제점이 바로 성도들에게 비전을 공유하며, 영향력을 발휘하는 리더십 이었다. 그러므로 목회 유능성의 개발에서 본 연구자는 리더십을 연구하여 적용해 봄으로 자기 성장의 기회를 갖고자 한다.

그리고 목회의 비전을 함께 공유하며 헌신할 소그룹의 리더를 세우고 그들과 함께 교회를 이끌어 나갈 수 있도록 소그룹 리더십에 대하여 살펴 보고자 한다.

1. 리더십 연구

리더십은 한 사람이 다른 사람의 마음으로부터 존경, 신뢰, 복종 및 충실한 협력을 얻기 위한 방법으로 사람의 사고, 계획 및 행위를 통솔하는 기술이다. 리더십은 인간관계 즉 한 사람의 인간과 집단 및 지도자와 추종자 사이의 관계에서 생기는 것으로 명령, 지시, 설득, 기타의 방법을 통해 많은 사람들을 마음으로부터 따르게 하는

---

[330]John Maxwell, *모든 리더들이 알아야 할 리더십 101*, 채천석 역(경기: 청우, 2003), 12.

행동과학이라 할 수 있다.

리더십이란 주어진 상황에서 개인이나 집단의 목표 달성을 위한 활동에 영향을 미치는 과정이다. 이를 교회에 적용해 보면 리더십은 교회라는 상황에서 목회자와 하나님 백성들을 하나님의 목적으로 나아가도록 영향을 끼치는 역동적 과정이라고 정의 할 수 있다.

1) 리더십의 유형

알렌(Allen)은 '리더는 인류의 역사와 함께 생겨났으며, 이를 필연적인 존재로 인정하여야 한다.'라고 하였다. 리더십의 문제는 옛날부터 논의되어 왔으나 학문적 체계가 이루어진 것은 20세기 중엽부터이다. 그래서 리더십의 역사는 길지만 연구 기간은 극히 짧다고 할 수 있다.[331] 리더십을 효과적으로 이해 하기 위해서는 리더십 유형에 관한 이해가 필요하다.

리더십 유형의 분류는 여러가지 견해를 가지고 있다. 그러나 1939년 미국 아이오와(Iowa)대학의 레윈(K. Lewin)과 리피트(R. Lippit) 일파의 지도력 유형에 관한 연구가 제일 보편적으로 받아들여지고 있다.[332] 이들은 전제형, 자유 민주형, 자유 방임형으로 분류하고 있다.

(1) 전제형 리더십

전제형 리더십은 한마디로 민주주의적 지도 방식과 모든 부분에서 반대를 이룬다. 독재적인 지도자는 추종자나 상황을 고려하지 않고 일방적으로 일을 추진한다. 인간을 중요시 여기지 않으며 추종자들의 상황을 고려하지 않는다. 종종 놀라운 성과를 내는 지도자들이 전제형의 리더십의 소유자임을 볼 수 있다.

전제형 리더십의 장점은 첫째, 리더의 명령에 의하여 지시되기에 신속히 처리된

---

[331]박형렬, *탁월한 목회 리더십*(서울: 도서출판 치유, 1994), 43.

[332]오윤보, *신교 리더쉽론*(서울: 일선출판사, 1994), 118.

다. 둘째, 명령의 통일성을 기하기가 쉽다. 셋째, 집단이 안정되지 않은 초기에 효과적이다. 넷째, 위급한 상황이 발생해서 긴급한 의사결정을 해야 할 때에 효과적이다. 다음으로 전제형 리더십의 단점은 첫째, 인간은 명령에 의한 기계적 행동을 원치 않으므로 능동적인 추종자 그룹을 만날 수 없다. 둘째, 항상 구성원을 감시해야 하기 때문에 지도자 자신이 많은 에너지를 낭비하게 된다. 셋째, 구성원에게 동기 부여가 되지 않으므로 업무추진의 열정을 통한 성과를 기대하기 어렵다. 넷째, 구성원의 자발적 협력을 기대하기 어렵다. 다섯째, 구성원들의 사기가 저하되고 태만해진다. 여섯째, 공포나 위협을 받아 전전긍긍 하며 일하는 분위기는 경직된다. 일곱째, 커뮤니케이션의 결여로 추종자들 간에 갈등이 조성된다. 마지막으로 지도자의 사고나 부재의 상황이 발생하면 위기를 극복하기 어렵다.[333]

(2) 자유민주형 리더십

자유민주형 리더십은 민주주의적 제도가 채택되고 있는 사회의 유형이다. '민주주의'라는 개념은 20세기 현대에 정착되고 있는 것이다. 이 리더십은 지도자가 독단적으로 결정하지 않는다. 그렇다고 구성원들에게 모든 것을 위임하는 것도 아니다. 구성원들의 의사를 반영하여 결정하는 것으로서 집단 목표설정과 달성에 대한 책임을 지도자와 추종자 그룹이 함께 가지고 있다. 따라서 지도자는 활발한 집단토의를 통하여 각자의 능력과 창조력을 최고도로 발휘하고자 노력하며 또한 집단 구성원간의 건설적 관계를 견고히 하는 유형의 리더십이다.

자유민주형 리더십의 장점은 첫째, 성원이 고도의 지적 능력 및 지혜를 겸비한 집단에 유리하다. 둘째, 전문화, 세분화 등 조직의 특수성으로 지나친 간섭보다 방임하여 자기 의사에 일임하는 집단에 유리하다.

---

[333]우희영, *목회지도자학*(서울: 도서출판 심언, 1993), 60-1.

반대로 단점은 첫째, 성원들이 자유행동을 당연한 권리로 착각한다. 둘째, 당연한 명령지시에도 불만을 품는다. 셋째, 집단규율의 일관성을 유지하기 어렵다. 넷째, 다름에 대한 이해와 수용이 부족하면 반목과 갈등이 생긴다. 다섯째, 지도자 역할이 소극적이어서 집단 내에 불만이 생기게 되며 능률이 저하된다. 여섯째, 집단의 의사결정에 시간이 많이 걸리며 위기에 대한 신속한 대처가 어렵고 불안정한 사회나 민주 의식이 희박한 성원간에는 비 능률적일 수 있다. 마지막으로 소수의 중요한 의견이 다수의 결정에 의하여 무시될 수 있다.[334]

(3) 자유방임형 리더십

자유방임형 지도자는 스스로 결정하려 하지 않는다. 오히려 구성원들의 재량이 최대한도로 인정되는 경우이다. 단체의 결정에 있어서 자유는 최대한으로, 지도는 최소한으로 준비한다. 이런 유형의 리더십은 의사 결정이나 업무추진에 있어서 리더 자신이 뒤로 물러나 있거나 소극적인 특징 때문에 추종자나 다른 리더로 하여금 활동하게 한다. 지도자는 단지 유지하는 기능을 할 뿐이다.

자유방임형 리더십의 장점은 첫째, 집단 활동과 목표에 있어서 구성원들은 최대한의 적극성을 가지며 욕구를 만족 시킨다. 둘째, 집단과 구성원들 간의 일체감, 연대감을 최대한으로 조성한다. 셋째, 구성원간의 커뮤니케이션을 최대한으로 촉진 시킨다. 넷째, 지도자 자신의 권위와 능력을 구성원들로부터 인정받는다.

반대로 단점은 첫째, 인원이 많을 경우 지휘가 곤란하다. 둘째, 집단 의사결정에 시간이 많이 걸린다. 셋째, 위급한 상황이 발생했을 경우 신속한 대처가 곤란하다. 넷째, 안정되지 않은 집단에서는 많은 혼란을 야기 할 수 있다.[335]

리더십에 관한 사회과학적 연구에 의하면 지도 유형에서 최적의 유형은 없다.

---

[334]최창호, *행정학*(서울: 법문사, 1974), 155.

[335]우희영, 60-1.

어떤 특정한 상황, 환경, 구성원들은 지도자에게 보다 더 도전적인 행동을 취하는 것이 필요하다. 그래서 이러한 분류가 큰 의미가 없다고 보는 견해도 있다. 사실은 하나의 리더십 유형 안에는 다른 리더십 유형의 특징도 어느 정도 혼합되어 있어서, 실제 상황에서 지도 유형은 복합된 지도 유형을 취하기 때문이다. 그러므로 지도 유형을 절대적이며, 분명하고, 쉽게 구분하여 그 차이와 장단점을 서술한다는 것은 극히 어려운 일이고 최고의 리더십을 선택하는 것은 의미가 없는 일이다. 그래서 제4유형의 리더십이 필요한 것이다. 성경적이면서 예수 그리스도에게서 유추해 볼 수 있는, 모든 유형의 장점은 극대화 하고 단점은 극소화 한 이상적인 리더십은 무엇인가?

2) 섬김형 리더십(servant leadership)

리더십이 성공을 추구하느냐 의미를 추구하느냐는 커다란 차이를 가져온다. 성공 지향적인 리더십의 한계를 인식한 현대의 리더십 연구는 이제 가치 지향적인 새로운 패러다임을 제시하기 시작했다. 수많은 리더들이 성공 이후에 찾아오는 공허감으로 흔들리는 시대이다. 섬김의 리더십 연구는 성공 이후에 찾아오는 리더십의 문제점에 대한 발로였다. 일반 사회과학에서 섬김 리더십 이론을 가장 먼저 제기한 사람은 그린리프(Robert K. Greenleaf)였다. 그는 1970년대에 소개된 그의 글에서 이 개념을 소개한 후에 'The servant as leader'에 관해서 계속 이론을 정리해 왔다. 이 이론의 개념은 1960년대와 1970년대 초, 대학이 학생운동으로 신음하는 동안 그들과 함께 고민하면서 깨달은 것이다.[336] '지도자로서의 서번트'라는 개념은 헤르만 헤세의 '동방순례'를 읽으면서 불현듯 떠오르는 생각이었다.

> 주인공 레오는 여행단의 잡일을 도맡아 처리하는 서번트로서 여행단의 일원이 되지만, 여행단이 지치고 힘들어 할 때는 노래를 불러 활기를 불어 넣어준다. 그는 평범한 존재가 아니었다. 덕분에 여행길은 순조로웠다. 그러나 레오가 사

[336]Robet K. Greenleaf, *서번트 리더십 원전*, 강주헌 역(서울: 도서출판 참솔, 2006), 18.

> 라지면서 여행단은 혼란에 빠지고 결국 여행 자체를 포기하기에 이른다. 서번트 레오가 없이는 여행을 계속할 수가 없었기 때문이다.
>
> 여행단의 일원이자 이 소설의 화자는 몇 년을 방황한 끝에 마침내 레오를 만나고, 그 여행단을 후원한 교단을 찾는다. 그는 그때 비로서 서번트로만 알던 레오가 실제로 그 교단의 우두머리이자 정신적 지도자라는 것을 알게 된다.[337]

그린리프는 모든 인간은 서번트적인 성격을 갖고 있다고 가정하고 이러한 성격이 여러 환경에 의하여 발현되지 않았을 뿐이라고 말하며, 서번트적 성격의 회복이야 말로 인간성의 회복이라고 한다. 계속해서 그는 서번트 리더십을 '타인을 위한 봉사에 초점을 두며 종업원, 고객 및 커뮤니티를 우선으로 여기고 그들의 욕구를 만족시키기 위해 헌신하는' 리더십이라고 정의한다.

알렉산더 버라디(Alexander J. Berardi)는 그린리프의 섬김 리더십의 개념을 보다 확대 발전시켰다. 섬김 리더십이란 자신이 원하는 것을 얻기 위한 방법으로, 사람들에게 필요한 것이 무엇인가를 알아내서 그것을 충족시켜 주는 통찰력 있는 접근 방법과 봉사 지향적인 자세를 가진 사람들을 말한다. 섬김형 리더들은 현재 직업이나 지위가 어떠한지에 상관없이 모든 계층에서 나올 수 있다. 그들은 그냥 흔히 볼 수 있는 평범한 사람들이다. 또 그들은 기회란 주어지지 않으며 반드시 스스로 움켜쥐어야 한다는 것을 알고 있기에 모든 사람은 이미 섬김형 리더가 되기 위한 요건을 갖추고 있다. 자신의 독특한 재능과 경험을 이용하여 다른 사람들이 무엇을 필요로 하는지 그들 자신도 알지 못하는 그것을 알아내어 충족되도록 돕는 것이다. 그리고 용기를 내어 자신을 속박하고 있는 철벽 같은 고정관념을 무너뜨리고 사람들에게 필요한 것을 발견해 낸다면 세상을 긍정적으로 변화시킬 수 있을 것이다. 지금 해야 할 일은 결연히 행동으로 옮기는 것이다.[338]

1992년 드 프리(De Pree)는 리더십의 혁신적인 작품인 '리더십 재즈'(Leadership

---

[337]Ibid., 24-5.

[338]Alexander J. Berardi, *서번트 리더의 조건,* 이덕열 역(서울: 시아출판사, 2003), 6-9.

Jazz)에서 섬기는 리더십에 대한 현대적 그림을 제시한다. 그는 리더십을 재즈 밴드에 비유하여 공연의 효과는 많은 것들, 즉 환경, 자원한 밴드 대원들, 밴드 대원들의 개인 및 그룹으로서의 연주, 밴드 대원들에 대한 리더의 절대적인 신뢰, 대원들의 훌륭한 연주 등에 의존하는데 이런 굉장한 조직은 섬기는 리더십을 요청한다고 역설한다. 재즈 밴드는 섬기는 리더십의 표현이다. 재즈 밴드의 리더는 다른 음악가들에게서 최선의 것을 끌어낼 수 있는 멋진 기회를 가진다. 우리는 재즈 밴드 리더들로부터 많은 것을 배울 수 있다. 왜냐하면 리더십과 같이 재즈도 예측 불허의 미래와 밴드 대원 개개인의 은사를 결합해야 하기 때문이다.[339]

(1) Servant 리더십의 특성[340]

서번트 리더십의 연구가 활발하게 진행됨에 따라 그에 따른 연구도 세분화되며 정밀화 되었으며, 그린리프의 5원칙인 존중, 봉사, 정의, 정직, 공동체 윤리에 입각한 연구를 토대로 스피어(L. Spear)가 서번트 리더십의 행동 특성적 요인을 10가지로 세분화하여 다음과 같이 제시하였다.

첫째, 경청(Listening)은 구성원의 의견에 관심을 갖고 집중해 듣고 구성원의 생각과 느낌을 진지하게 수용하는 리더의 행동 특성으로 다수의 구성원들의 의견을 듣는 가운데 문제의 핵심이나 대안을 파악할 수 있기에 경청을 서번트 리더의 가장 기본적인 자질이라 할 수 있다.

둘째, 공감(empathy)은 상대방의 입장에서 생각해 보는 것이라 할 수 있으며 구성원의 입장에서 상황과 견해를 이해하려고 노력하는 리더의 행동 특성으로 이를 통해 부하가 필요한 것이 무엇인가를 파악하여야 한다.

셋째, 치유(healing)는 업무로 인한 건강의 악화, 가족을 포함한 동료 및 구성원

[339]Max De Pree, *Leadership Jazz* (New York: A Dell Trade Paperback, 1992), 9.

[340]강금원, *변혁적 리더십과 서번트 리더십이 조직유효성에 미치는 영향에 관한 연구*(석사학위논문, 성균관대학교, 2006), 17-20.

들과의 관계 악화와 같은 상처로부터 구성원들의 정서적 감정과 업무적 스트레스를 경감시켜주는 리더의 행동 특성이다. 다시 말하면 부하들의 감정적 아픔과 좌절감이 치유될 수 있도록 돕는 것이 바로 치유라는 것이다.

넷째, 설득(persuasion)은 리더로서 권위나 일방적인 지시나 통제가 아닌 쌍방향적인 대화와 설득으로 영향력을 행사하는 리더의 행동특성으로 그린리프에 따르면 리더의 3가지 권력인 강압, 조정, 설득 중 서번트 리더가 사용하는 권력은 바로 설득이라는 것이다. 이를 통해 구성원들은 하나의 공동체로서 인식하게 되고, 구성원 개개인이 주인의식과 더불어 자발적인 참여를 통해 성과를 향상 시킬 수 있다.

다섯째, 인지(awareness)는 똑 같은 상황에서도 구성원보다 더 많은 것을 깨닫고 전체적인 상황에 영향을 주는 요소들을 정확하게 판단하는 리더의 행동 특성이다. 이에 대해 그린리프는 좀 더 예민해져서 같은 상황에서도 다른 사람보다 더 많은 것을 깨닫는 것이며, 이 같은 인지가 더 나은 통찰력과 비전제시에 도움이 된다고 하였다.

여섯째, 통찰(foresight)은 경험과 직관을 바탕으로 현재와 미래의 결과를 예측할 수 있는 능력을 말하는 것으로 과거의 경험만으로는 미래를 알 수 없기에 직관 및 통찰력이 필요하다. 리더에게 이러한 직관 및 통찰력이 필요한 이유는 이것을 통해 미래에 대한 비전을 제시할 수 있기 때문이다.

일곱째, 비전의 제시(conceptualization)는 리더는 비전을 제시하고 그 비전을 분명한 목표와 연결시켜 방향을 설정해 주어야 하므로, 미리 앞을 보고 방향을 설정해 주는 리더로서의 본질적인 의무이다.

여덟째, 청지기 의식(stewardship)은 어떤 의사 결정이나 행동을 할 때 그 결과가 구성원에게 미치는 영향을 먼저 고려하는 태도와 행위로 서번트 리더의 가장 기본적인 자세이다. 이 청지기 의식은 자기 자신의 개인적 욕구 보다는 다른 사람의 욕구를 우선시 해야 한다는 것을 의미한다. 또한 이 청지기 의식은 표면적으로 드러나는 것

이 아니어서 리더가 청지기 의식을 가지고 있는지 아닌지 여부를 판단하기 어렵다.

아홉째, 구성원의 성장(commitment to growth of people)은 구성원들이 능동적으로 일할 수 있도록 지원하며 잠재력을 발휘하여 성장할 수 있는 기회를 제공하는 행위이다. 그린리프는 조직 구성원의 성장을 강조하였는데 이 성장은 새로운 일을 시도하고 그 일에서 성취감을 얻을 때 이루어지는 것으로 하나의 학습과정이라고 하였다. 이를 위해 구성원이 바라는 목표와 기대치를 명확히 한 후, 업무 수행에 필요한 기본적 방법과 규칙을 가르쳐 주고 구성원 스스로 업무를 수행할 수 있는 재량권을 주고 외부의 간섭을 막는 등의 지원을 통해 구성원들이 역량을 최대한 발휘하여 업무를 수행하도록 지원하여야 한다. 이러한 기회를 제공하고 이를 통해 학습할 수 있는 기회를 제공하는 것이 구성원의 성장에 중요하다고 주장하였다.

열번째, 공동체 형성(community building)은 구성원들이 자신들이 하고 있는 일과 그 일이 갖는 의미를 알고 함께 공유하도록 하는 리더의 행동 특성이다. Wenger는 구성원들이 자신이 하고 있는 일과 그 일이 갖는 의미를 알고 함께 공유하는 역동적인 시스템이 공동체라고 정의하였다. 이와 같은 유대관계 형성을 위하여 서번트 리더는 구성원간의 활발한 의사소통과 협력을 장려하여 강한 공동체 의식을 만들어 가도록 노력해야 한다.

이상의 10가지 특성을 바탕으로 Taylor & Gilham, Wheaton, Livovich, Girard등의 학자들은 서번트 리더십의 영향력에 대하여 연구하였다. Taylor & Gilham(1998)은 서번트 리더의 특성으로 구성원의 창의와 자율성을 함양하여 조직의 환경을 개선한다는 연구결과를 발표하였으며, Wheaton은 실증적 연구 결과를 통해 서번트 리더십에서 제시된 특성을 가진 리더가 효과적인 리더의 특성이라고 발표하였다.

이러한 연구결과들을 볼 때 서번트 리더십은 인간존중을 바탕으로 구성원들에 대한 지원을 통해 그들의 잠재적 능력을 발현시키며 이를 통해 최대의 성과를 얻는

리더십이라 할 수도 있을 것이다.

(2) Servant 리더의 특성[341]

전통적인 리더는 자기 중심적인 가치관을 가진 채 자기기준에 의한 지시와 감독을 한다. 따라서 부하들의 비판이나 반대의견을 무시하는 경향이 있다. 또한 부하들에게 공정한 기회를 갖도록 하기보다는 자신이 정한대로 따라주는 구성원들에게 더 많은 기회와 혜택을 부여 한다. 따라서 이곳에서는 항상 편애와 아부, 험담과 불평이 범람하기 마련이다. 그러나 서번트 리더는 다른 사람을 신뢰하며 그들의 생각을 수용하는 개방적 가치를 지닌 코치(coach)인 동시에 지원자가 된다. 따라서 그들은 조직이란 구성원 모두가 자신의 가치를 충분히 발휘하며 자기성장을 도모할 수 있는 건전한 삶의 터전이란 인식을 부하들에게 심어준다. 이와 같은 서번트 리더의 특성을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 서번트 리더는 리더로서의 자신을 서번트(servant) 또는 지원자(supporter)로 인식한다. 서번트 리더는 목표와 과제를 주는 데에 그치지 않고 부하들이 과제를 수행하는 가운데 성공하고 성장할 수 있도록 자신의 능력과 권한을 사용하면서 필요한 조치를 취한다.

둘째, 서번트 리더는 조직에서 가장 가치 있는 자원은 사람이라고 인식한다. 서번트 리더는 사람의 가치를 가장 우선 시 하기 때문에 부하들이 성공할 수 있도록 모든 노력을 기울인다. 따라서 업무와 관련하여 부하들의 욕구를 먼저 해결해 주기 위해서 노력한다.

셋째, 서번트 리더는 늘 학습하는 태도를 보인다. 서번트 리더는 조직에서 직위나 직급에 관계없이 누구나 실수할 수 있다는 점을 잘 알고 있다. 그리고 실수는 질

[340]이관용, 신뢰경영과 서번트 리더십(경기: 주식회사 엘테그, 2001), 162-73.

책의 단서가 아니라 배움의 기회로 활용할 수 있어야 한다고 생각한다.

넷째, 서번트 리더는 먼저 경청한다. 서번트 리더의 특성 중에서 가장 핵심이 되는 것은 경청이다. 경청은 단순히 다른 사람의 이야기를 듣는 것과는 의미가 매우 다르다. 서번트 리더는 다른 사람의 이야기를 들을 때, 그냥 듣지 않는다. 상대방이 무엇을 말하려 하는지 그 사람의 입장에 서서 이해하려고 노력한다.

다섯째, 설득과 대화로 업무를 추진한다. 서번트 리더는 조직 구성원들의 공감을 이끌어 내어 그들 스스로 움직일 수 있게 하기 위하여, 강압적인 지시보다는 설득과 대화를 통해 업무를 추진한다.

여섯째, 서번트 리더는 조직이 커뮤니티를 형성하도록 한다. 커뮤니티란 개인의 목적과 공동의 목적을 달성하기 위하여 구성원들이 상호 작용하며 공통적인 관심을 가지고 있는 집단을 의미한다. 서번트 리더는 이러한 커뮤니티를 만들기 위해서 노력하며 조직 구성원들이 서로의 관심사항을 공유하며, 공동의 목표를 서로 공유하도록 격려한다.

일곱째, 서번트 리더는 권한위임을 통해서 리더십을 공유한다. 서번트 리더는 자신의 지위와 권력은 조직의 목적을 달성하기 위한 도구이기 때문에 그것을 부하들과 공유할 의무가 있다고 생각한다. 서번트 리더는 권한을 위임함으로써 부하들과 자신의 리더십을 공유한다.

(3) Servant 리더십의 한계

노스 하우스(North House)에 의하면 서번트 리더십은 다음과 같은 의의를 가짐에도 불구하고 현실적인 한계를 가지고 있다고 지적한다. 먼저 의의를 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 서번트 리더십은 윤리적 관심에 대한 시의 적절한 연구 체계를 제공하고 있다. 윤리적 리더십이 부재한 현대의 기대에 이 연구는 현대인에게 윤리적 리더십에

대하여 어떻게 생각하고 어떻게 그것을 실행해야 할 것인가에 대한 방향을 제시하고 있다.

둘째, 서번트 리더십은 리더와 추종자의 윤리가 리더십의 광범위한 범위 속에서 빠뜨릴 수 없는 필수적인 구성 요소가 되어야 한다는 것을 제시해 주고 있다는 점이다. Burns의 변혁적 리더십을 제외하고 어떤 리더십도 리더십 과정의 한 차원으로서 윤리를 포함시키고 있는 이론은 없다. 리더십은 다른 사람들에게 영향을 미치는 과정이다. 따라서 리더십은 가치가 실린 개념이다. 우리가 영향력을 행사할 때 다른 사람들에게 영향을 미치게 되는데 그것은 곧 우리들의 가치와 윤리에 주의를 기울일 필요가 있다는 것을 의미한다.

이러한 의의에도 불구하고 서번트 리더십은 다음과 같은 한계점을 갖고 있다.

첫째, 서번트 리더십에 대한 연구는 발전의 초기단계에 있으며, 따라서 그것을 실증할 수 있는 전통적인 연구방법에 의한 연구의 결과가 매우 부족하다. 리더십 윤리에 대해 이론적인 토대를 제공하는 연구결과가 거의 없기 때문이다. 이같이 리더십 윤리에 대한 연구의 결핍은 윤리적인 리더십의 본질에 대한 심사숙고를 어렵게 하고 있다.

둘째, 현대의 리더십 윤리는 주로 몇몇 학자들의 논평이나 리더십 윤리의 본질에 대한 그들의 개인적 의견 그리고 그들의 세계관에 의해 상당히 영향을 받은 문헌 등에 의존 하고 있는 형편이다. 이처럼 리더십 윤리는 인간의 행동에 관한 이론들이 수반하고 있는 전통적인 실증적 검증이 부족시 되고 있는 것이다.[342]

이와 같이 서번트 리더십은 실증적 검증에 대한 자료적 근거가 부족한 한계점이 있음에도 불구하고 현 사회과학적 리더십 연구에 있어서 본 연구자가 지향하는

---

[342]김익철, *서번트 리더십이 개인 및 집단 임파워먼트에 미치는 영향*(석사학위논문, 고려대학교, 2003), 23-4.

가장 바람직한 유형의 리더십이라고 여겨진다. 그 이유는 이것은 현대의 시대가 요청하는 리더십이며, 성경에서 보여지는 이상적 리더십이기 때문이며, 또한 예수님께서 친히 실천으로 보여주신 리더십이기도 하기 때문이다.

3) 예수님의 섬김 리더십

> 인자의 온 것은 섬김을 받으려 함이 아니라 도리어 섬기려 하고 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주려 함이니라 (마가복음 10:45)

예수님은 자신이 이 땅에 오신 목적을 명확하게 밝히신다. 섬김의 가장 적극적인 행동은 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주는 것이다. 인자가 섬기기 위하여 왔다는 사실은 이스라엘의 독립을 꿈꾸며 따랐던 제자들에게는 충격적인 사실이 아닐 수 없다. 그 어깨에 다스릴 권위가 주어졌는데도 불구하고 오히려 섬김을 행하셨다는 사실을 세상은 아직도 그 모든 의미를 이해 하지 못하고 있다.[343]

사 복음서에 나타나는 종의 개념은 예수님을 통하여 명확히 보여지고 있다. 위로는 하나님의 뜻을 복종하기 위한 종으로서, 아래로는 인간을 섬기는 종으로서 세상에 오셨다. 그는 인류의 영원한 영적 지도자로서의 모습을 우리에게 실제적인 모범을 통하여 나타내 보여 주셨다. '….나는 섬기는 자로서 너희 중에 있노라'(누가복음22:2) 라는 말씀은 예수님 스스로 자신을 섬기는 자로 자처하셔서 자신의 종 됨을 나타내고 있는 것이다. 또한 싸우는 제자들을 향하여 예수님은 '너희 중에 누구든지 크고자 하는 자는 너희를 섬기는 자가 되고 너희 중에 누구든지 으뜸이 되고자 하는 자는 모든 사람의 종이 되어야 하리라'(마가복음 10:43-44)고 말씀 하셨다.

> 저희 발을 씻기신 후에 옷을 입으시고 다시 앉아 저희에게 이르시되 내가 너희에게 행한 것을 너희가 아느냐 너희가 나를 선생이라 또는 주라 하니 너희 말

[343]Campbell Morgan, *마가복음 강해*, 김동훈 역(서울: 아가페출판사, 1994), 284.

이 옳도다 내가 그러하다 내가 주와 또는 선생이 되어 너희 발을 씻겼으니 너희도 서로 발을 씻기는 것이 옳으니라 내가 너희에게 행한 것같이 너희도 행하게 하려하여 본을 보였노라(요한복음 13:12-15)

예수님의 이런 행동은 하나님의 종이 되기를 원하는 모든 자들은 바로 자신이 그러했듯이 온전한 헌신과 실천의 행위가 있어야 함을 일깨우며 영적인 리더십의 영원한 기초를 놓으신 사건이었다. 겸손함은 연약함이 아니다. 왜냐하면 예수님은 가장 위대한 겸손을 입으심으로 가장 위대한 권위를 부여 받으셨기 때문이다.[344] 사도 바울은 예수님의 종으로 오심을 다음과 같이 기술하고 있다.

너희 안에 이 마음을 품으라 곧 그리스도 예수의 마음이니 그는 근본 하나님의 본체시나 하나님과 동등됨을 취할 것으로 여기지 아니하시고 오히려 자기를 비워 종의 형체를 가지사 사람들과 같이 되셨고 사람의 모양으로 나타나사 자기를 낮추시고 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으심이라 (빌립보서 2:5-8)

그린리프는 타고난 종, 곧 먼저 종이기를 원하는 사람은 다른 사람의 욕구를 최우선으로 섬기겠다는 특별한 가정을 지켜가면서 섬김 리더십을 완성 시켜 간다. 지식 노동자나 근로 노동자의 희생을 바탕으로 이룬 성공으로 섬김 리더십을 배워 세상을 섬기겠다는 것은 또 하나의 경영 전략일 수 있다. 그러나 예수님의 섬김 리더십은 질적으로 차이를 두고 있다. 먼저 지도자이기를 원하고 나중에야 양심의 충동질과 사회적 규범 때문에 마지못해 섬기는 체하는 사람들과 질적으로 다르다. 예수님의 섬김 리더십의 본질은 사랑이다. 사랑에는 인내, 친절, 존중, 이타주의, 용서, 정직, 헌신 등이 모두 포함된다. 예수님의 섬김 리더십은 시작도 섬김이요, 목적도 섬김이요, 결과도 섬김이다.

4) 섬김 리더십에 대한 목회적 적용

얼라이드시그널의 CEO를 지냈으며 베스트 셀러 ‘실행에 집중하라’의 저자 래리

---

[344]Ron Boehme, *21세기의 지도자*, 허광일 역(서울: 예수전도단, 1994), 126.

버디시(Larry Bossidy)는 다음과 같이 말한다.

> 퇴직할 때 기억해야 할 것은 지난해 1분기나 3분기에 무엇을 했느냐가 아니라, 얼마나 많은 아랫사람을 성장시켰느냐 하는 점이다. 당신의 관심과 헌신을 받은 사람들이 지금 어떤 직업인생을 살아가고 있는가?....리더로서의 역할에 의문이 생긴다면 당신이 리드하는 사람들의 행동을 살펴보라 답은 이미 당신이 가지고 있다.[345]

버시디의 말은 목회자들이 귀담아 들어야 할 이야기이다. 현대는 영리를 목적으로 하는 기업의 경영도 일 중심 보다 사람 중심으로 나아가고 있다. 그러나 인간을 목적으로 대하는 교회는 오히려 사람 중심보다는 일과 업적 중심으로 나아가는 경향을 보이고 있다. 또한 목회자들은 점점 권위주의화 되어가고 있으며, 유교문화의 영향으로 계급과 체면을 더 중요시 하고 있다. 이런 한국교회 목회의 분위기는 그대로 미국 한인교회가 답습하고 있다. 세상은 급속하게 변화되고 있는데 교회는 세상의 변화에 관심을 보이지 않는다.

토플러(Alvin Toffler)는 '시대의 변화에 적응하지 못하는 개인은 커다란 혼돈을 초래할 것'이라고 말했다.[346] 한국 교회와 미국 한인 교회는 전통적인 목회 패러다임에서 새 시대를 이끌어 갈 변화의 패러다임을 요청 받고 있다. 본 연구자는 새 시대의 목회자 상은 섬김의 리더십을 요구하고 있다고 생각한다. 기독교의 리더십은 삶의 모범을 통하여 나타난다. 자신의 권위주의를 내려놓고 제자의 발을 씻는 예수님처럼 성도들과 세상을 솔선 수범해서 섬기는 지도자, 헤르만 헤세의 글에 등장하는 레오와 같이 자기를 드러내지 않고 조용히 타인을 위해 헌신하는 목회자가 되어야 한다.

2. 소그룹 리더의 리더십

교회는 목회자의 목회 철학을 함께 공유하고 함께 헌신하는 리더들을 세우는

---

[345]James C. Hunter, *서번트 리더십 2*, 김광수 역(서울: 시대의 창, 2006), 54-5.

[346]Alvin Toffler, *제3의 물결*, 이규행 역(서울: 한국경제신문사,1993), 35.

것이 중요하다. 예수님께서 12제자들을 세워서 자신의 권한을 위임하셨듯이 교회는 작은 소그룹들을 책임 맡은 역동적이고 헌신적인 섬김의 리더들이 많아야 한다. 희년 정신의 적용을 통한 참 교회 확립의 성공은 건강한 소그룹과 이것을 이끌어 갈 리더들의 리더십에 달려 있다. 그러므로 교회의 목회자는 어떻게 소그룹을 활성화시키고 리더들을 교육해 나갈 것인가? 를 날마다 고민해야만 한다.

1) 교회 소그룹 활성화의 필요성

현대의 교회에서 소그룹 운동의 필요성은 레니드(Clyde Reid)가 지적한 바와 같이 그것은 현대 사회에 존재하는 깊은 허기증에서 오는 것이다. 어디서나 사람들은 깊은 인간관계에 굶주리고 있으며 그들은 급변하고 비대해 가는 세상에서 안정감과 소속감을 주는 관계를 필요로 하고 있었던 것이다. 소그룹은 수백 수천의 군중 가운데서는 얻기 어려운 사랑과 인정을 갈구하는 인간의 깊은 욕구를 채워줄 수 있는 특징이 있다.[347] 또한 현대 사회는 변화가 빠르기 때문에 덩치가 큰 그룹은 빠른 변화에 둔감하다. 그러나 큰 조직이 소그룹으로 독립적 형태를 취할 때 각각의 소그룹은 변화에 유동적으로 대응할 수 있다.

조지(Carl F. George)는 '미래는 전통적인 방법론을 뛰어넘어 소집단에 초점을 맞출 것이다.'라고 말한다.[348] 교회 내의 작은 그룹을 부르는 용어는 '소그룹', '셀그룹' 또는 '구역' 등 다양하다. 조지(George)는 건강한 교회를 위해 필요한 여덟 가지 요소를 말한다. 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 미래교회는 사람들이 인격적인 교감을 원활히 할 수 있는 장을 제공하기 위한 준비를 해야 한다. 둘째, 미래교회는 교회 그룹원들의 새로운 대안에 대한 지속적인 요구에 효과적으로 응답할 수 있어야 한다. 셋째, 미래 교회는 교회를 둘러싸고

[347]전요섭, *인간관계 훈련*(서울: 은혜 출판사, 1994), 71.

[348]Carl F. George, *성장하는 미래교회 메타교회*, 김원주 역(서울: 요단 출판사, 1997), 62.

세상과 사회에서 일어나고 있는 일들에 대해서 성경적으로 해석해 주는 역할을 해야 한다. 넷째, 미래 교회는 급속한 변화에 대처할 수 있는 구조를 갖추고 있어야 한다. 다섯째, 미래 교회는 남성과 여성이 함께 사역을 해 나가는 구조로 탈바꿈해야 한다. 여섯째, 미래 교회는 교회 공동체의 그룹원 모두에게 신앙의 영역과 자신이 가지고 있는 직업의 영역에서 지속적으로 분발하도록 도울 수 있어야 한다. 일곱째, 미래 교회는 사람을 중요하게 여기는 조직과 구조가 되어야 한다. 여덟째, 미래 교회는 모든 교회 공동체 그룹원이 인격적인 보살핌을 받을 수 있는 방안을 모색해야 한다.

결국 조지(George)가 말하는 미래 교회의 필요와 요구를 충족시킬 대안은 소그룹 밖에 없다. 미래 교회가 건강한 미래를 계획하고 대응하기 위해서는 역동적인 소그룹의 운영이 필수적이라는 말이다.

2) 소그룹 리더십의 이해

교회 소그룹은 어떠한 유형을 갖느냐가 중요한 것이 아니라 소그룹 내에서 서로를 돌보고 양육하고 있느냐 하는 것이 중요하다. 이러한 분위기 속에서 그룹원 들은 실질적으로 사랑을 받게 되고 하나님 나라를 체험하게 된다.[349] 이러한 소그룹이 교회안에서 생성되기 위해서는 서로를 돌보고 이끌어 주는 리더가 양육되고, 훈련되고, 일할 수 있을 때 가능하다.

와이트(Walter C. Wright. Jr)는 리더란 단지 권위와 책임을 맡은 지위에 있는 사람이라고 말해선 안된다고 말한다. 그는 리더의 의미를 다른 사람과 관계를 형성하여 그들의 행동과 가치관, 태도에 영향을 미치는 사람이라고 해석되어야 하며, 이런 의미에서 모든 크리스찬들이 리더가 되어야 한다고 말한다.[350] 와이트는 섬기는 리더십을 언급하면서 다섯 가지의 원리를 말한다.

---

[349]Carl F. George, *열린 소그룹 닫힌 소그룹*, 박종훈 정종현 역(서울: ICG 출판사, 2002), 24.

[350]Walter C. Wright. Jr, *관계를 통한 리더십*, 양혜정 역(서울: 예수전도단, 2002), 20.

첫째, 리더십은 영향과 섬김에 관한 것이다. 리더십은 영향을 끼치는 관계다. 두 사람 사이에서 한 사람이 다른 사람의 비전과 가치관, 태도, 행동에 영향을 주고자 하는 관계이다. 그러므로 개인적 차원에서 리더십은 영향의 관계이다. 조직적 차원에서 리더십의 목적은 공동체를 유지하고 공유된 사명을 달성하기 위해 영향을 끼치는 관계를 말한다.

둘째, 리더십은 비전과 소망에 관한 것이다. 리더십은 비전에 관한 것이다. 내일에 관한 것, 소망에 관한 것, 사명에 관한 것이다. 리더십은 따르는 이들의 상상력을 사로잡고 현재의 태도와 행동에 힘을 더해 준다. 내일을 향한 강력한 비전을 분명히 보여 준다. 그리하여 삶에 의미와 가치가 부여된다.

셋째, 리더십은 인격과 신뢰에 관한 것이다. 리더십은 사람들을 믿어 주고 조직체의 그룹원들 간에 신뢰의 관계를 조성한다. 또한 사람들을 하나님께로 향하게 하고 그들의 정체성과 존엄성, 그리고 안정감의 뿌리를 하나님과의 관계 안에 내리게 한다.

넷째, 리더십은 관계와 능력에 관한 것이다. 리더십은 능력을 행사하는 것이다. 능력은 영향을 위한 잠재력이다. 하지만 능력에는 분명한 목적이 필요하다. 능력은 통제해야 할 필요가 있다. 리더십은 책임을 져야 하며 서로 책임지는 관계를 가져야 한다. 리더십은 목적이 있는 영향의 관계이다.

다섯째, 리더십은 의존과 책임에 관한 것이다. 리더십은 사람들 간의 관계에 관한 것이다. 리더십은 목적, 즉 공통된 사명의 달성과 공동체의 양육이 있는 영향의 관계다. 리더들은 사람들에게 의존한다. 리더십은 의존의 관계이다. 리더들은 그들을 따를 자들이 필요하다.[351]

위의 내용들을 정리하면, 소그룹 리더는 하나님과의 관계를 통해서 분명한 비전

[351]Ibid., 36-41.

을 가지고 있어야 한다. 그리고 리더는 상호 신뢰하며 의지할 수 있는 관계를 형성해야 한다. 나아가 리더는 또 다른 리더를 양육해야 한다. 즉 리더십의 핵심은 관계에 있다. 리더는 하나님과의 관계, 소그룹 그룹원과의 관계를 통해 활성화 된다.

3) 소그룹 리더의 자질

소그룹 리더들은 하나님의 진리를 전하고 기도와 사역 그리고 영적 성장을 통해 그룹을 이끄는 종들이다. 소그룹의 활성화를 위해서 리더는 그룹원들에게 영향력을 행사할 수 있는 기본적인 자질을 갖추어야 한다.

도나휴(Bill Donahue)는 그의 책에서 소그룹 리더들이 갖추어야 할 자질을 7가지 말한다.

그것은 열정, 성품, 소명, 능력, 적응력, 헌신 그리고 역량이다.[352] 또한 맥브리드(Neal F. McBride)는 소그룹 리더가 반드시 갖추어야 할 여섯 가지의 자질을 말한다. 그것은 영적 원리의 이해, 그리스도와의 관계의 성장, 다른사람을 돌보고자 하는 헌신, 섬기고자 하는 열망, 배우려는 태도, 그리고 시간을 투자하려는 결심이다.[353] 맥브리드는 그룹 인도자가 갖추어야 할 기본적인 기술에 대하여 다음과 같이 말한다. 첫째, 경청하라. 둘째, 그룹의 상황을 파악하라. 셋째, 필요한 방향으로 그룹을 인도하기 위하여 구체적인 질문을 사용하라. 넷째, 갈등이 일어날 때 적극적으로 갈등을 대처하라. 혹은 그룹이 꺼내 놓고 다루기를 피하는 감추어진 갈등을 끌어내라. 다섯째, 그룹 맴버들이 어떤 주제를 놓고 씨름할 때, 이 문제에 뛰어들어 구해 주려고 하기보다는 인내심을 가지고 기다리라. 여섯째, 그룹 인도자로서의 개인적인 필요와 그룹 전체의 필요를 구분하라. 일곱째, 그룹에 대한 통제권을 잃을까 염려하지 말고 그룹의 다른 사람과 함께 인도자의 역할을 분담하라. 여덟째, 토의가 한 방향으로 건설적으로 이루

[352]Bill Donahue, *윌로우크릭교회 소그룹 이야기*, 송영선 역(서울: 디모데, 2002), 43-5.

[353]Neal F. McBride, *소그룹 인도법*, 네비게이토 역(서울: 네비게이토, 1999), 36-7.

어지도록 하기 위하여 여러가지를 한꺼번에 다루지 말고 하나 하나의 생각마다 사람들이 적극적으로 제안하도록 격려하라. 아홉째, 일의 목적이나 내용보다 그룹이 지속되는 것이 우선적으로 필요한 경우에는 아이디어의 활용, 그리고 감정을 잘 통제하며 맞게 운용하는 감각을 개발하라. 열번째, 그룹이 침묵을 지킬 때도 평안을 유지하라. 열한번째, 그룹 맴버들이 다른 사람의 인격보다는 주제 자체에 초점을 맞추도록 이끌라. 열두번째, 그룹 맴버들이 문제 해결 능력과 평가능력을 키우도록 도우라. 열세번째, 그룹 맴버들이 그룹의 발달 과정을 이해하고 알 수 있도록 도우라. 열네번째, 과업이나 목표가 성취됨으로써 그룹을 해체해야 할 시점까지 이르도록 인도하라.[354]

학자들과 조직의 리더들의 일반적인 견해는 리더의 본성적이고 인격적인 부분에서 리더십이 발휘되며 그룹원들도 기술적인 면보다는 오히려 리더의 인격적인 면에 감동되어서 헌신하고 추종한다는 것에 의견이 일치한다. 그러므로 리더의 자질 가운데 가장 중요한 부분은 리더의 인격이라고 할 수 있다. 리(Braine Lee)는 상대를 지배하지 않고 스스로 따라 오게 만드는 힘은 리더에 대한 존경심으로부터 나온다고 말한다.[355] 그는 이와 같은 존경심을 얻기 위해 설득력, 인내심, 상냥함, 학습력, 친절함, 지식, 자제력, 일관성이 중요한 요인이 된다고 말한다.

4) 현대적 리더십을 적용한 소그룹 리더십

리더십은 소그룹 안에서 역동성을 좌우하는 핵심이다. 소그룹 리더가 어떠한 리더십을 발휘하는 가에 따라 소그룹의 성격이 바뀐다. 리더십은 영향을 주는 관계이다. 리더는 완성된 자가 아니다. 리더는 자신의 자질을 끊임없이 개발하고 배우려는 태도를 가지고 있어야 한다. 따라서 리더에게 중요한 요소는 배움과 훈련이다. 이를 위해 소그룹 리더는 역동적인 소그룹을 만들어 갈 수 있는 것이다.

---

[354]Ibid., 42-3.

[355]Braine Lee, *지도력의 원칙*, 장성민 역(서울: 김영사,1999), 174-242,

과거 리더십은 리더에 초점이 맞추어 졌다면, 현재의 리더십은 리더와 따르는 자의 상관 관계에 초점을 맞추고 있다. 번스(J. M. Buns)는 모든 리더십 관계에서는 교환이 일어난다고 말한다.[356] 그는 이 교환을 거래적 리더십이라고 부른다. 그가 보기에 리더와 따르는 자는 무엇인가를 교환한다. 둘 다 주고 받는 유형의 영향에서 무엇인가를 얻는다. 따르는 자는 요청된 행동을 하는 것이 자신에게 이익이 된다고 보며, 리더는 자신이 책임지고 있는 그 일을 성취하기 위해 요청한 것이다. 번스는 이러한 교환이 모든 리더십 관계에 존재한다고 본다.

그러나 그가 원하는 것이 있다. 그는 훌륭한 리더십은 변화시키는 리더십, 곧 그 과정 안에서 리더와 따르는 자 모두가 성장하는 그런 리더십이라고 주장하였다. 이 관계를 통해 둘 다 더 높은 수준의 성숙, 또는 도덕성으로 올라가는 것이다. 그는 이를 변환적 리더십이라고 부른다. 거래적 리더십과 변환적 리더십은 서로 배척 관계가 아니다. 소그룹 리더는 상황에 따라서 두 리더십을 적절히 사용해야 한다.

소그룹은 단계를 거친다. 터커만(Bruce W. Tuckman)은 그룹들이 형성기, 논쟁기, 규범기, 실행기, 해체기의 과정을 겪는다고 말한다.[357] 즉 형성기에서 그룹원들은 서로를 지향한다. 논쟁기에서 그룹원들은 종종 갈등 속에 있는 자신들을 발견하며, 그것의 관리가 주목의 초점이 된다. 규범기에서 역할구조와 일련의 그룹 규범이 공식화된다. 실행기에서 그룹은 그룹의 목표들을 성취하기 위한 단위로서 작동한다. 해체기에서 그룹은 해체된다. 니콜라스는 소그룹의 활동주기를 탐색기, 전환기, 활동기, 종료기의 네단계로 나누었다. 본 연구자는 니콜라스의 주기를 적용하여 각 단계마다 상황에 알맞은 리더십은 어떤 것인지 살펴보고자 한다.

---

[356] J. M. Buns, *leadership* (New York: Harper & Row, 1978), 4.

[357] David W. Johnson and Frank P. Johnson, *기독교교육연구시리즈*, 최대석 역(서울: 한국장로교출판사, 1997), 24.

구분	거래적 리더십	변환적 리더십
시간관리 방식	단기, 오늘	장기, 장래
조정, 역할	규칙과 규정	가치의 일치와 목표 달성
목표 초점	재정에 목표를 둔다	고객목표(직원 및 외부고객)
포상제도	회사조직 위주, 비본질적	개인중시, 본질적
힘의 원천	직위로부터 나옴	하위종업원으로부터 도출
종업원	대체 가능한 상품취급	개발 가능한 인적자원
리더십 방식	명령, 지시적	합리적 타당성 설명
변화에 대한 태도	현상유지 고집	변화의 불가피성 수용
운영 지침	이윤추구	가치와 비전추구
통제방식	엄격한 순종	자기관리, 통제
시각, 방향	대내적(회사내부)	대외적
과업설계	개별적 구분	그룹별 강화

거래적 리더십과 변환적 리더십의 비교

첫째, 탐색기로서 리더는 변환적 리더십을 발휘해야 한다. 특히 카리스마와 개별적 배려를 통해 그룹원들에게 영향을 주어야 한다. 리더의 리더십은 그룹원들에게 관계형성에 깊은 영향력을 미칠 것이다. 따라서 소그룹의 탄생 시기에 리더가 핵심으로 그룹의 친밀감을 높여야 한다. 또한 리더는 그룹원들을 면밀히 파악해서 그들의 신뢰를 얻어야 한다. 그러므로 이 시기에는 그룹의 다이나믹스를 높아야 한다.

둘째, 전환기로서 관계적 밀도감이 높아지면서 서로에게 자신의 의견을 수용시키려는 그룹원들이 나타나게 된다. 그룹원들의 긴장감이 완화되면서 그룹의 규율과 역할을 이탈하려는 현상이 나타난다. 이때에 리더는 변환적 리더십에서 거래적 리더

십으로 전환을 해야 할 필요성이 생긴다. 리더는 그룹원들의 필요를 파악한다. 리더는 소그룹을 이끌기 위해 소그룹의 목표와 그룹원들의 필요를 잘 접목해야 한다. 격려와 보상이 적절히 이루어져 그룹의 안정과 역할에 대한 분명한 인식을 하게 되는 시기이다.

셋째, 활동기로서 그룹의 성숙도와 친밀도가 가장 높은 시기이다. 따라서 그룹은 역동성이 가장 뚜렷하게 보여진다. 이 시기에 리더는 거래적 리더십의 형태를 줄여야 한다. 이로 인해 소그룹 안에서 그룹원들은 자신들의 리더십을 발휘할 수 있게 되는 계기가 된다. 이 시기에 그룹원들에게 새로운 그룹원들을 데리고 오도록 격려해야 한다. 이는 그룹이 성장할 수 있는 시기이다. 또한 그룹이 분화를 할 수 있도록 준비 단계가 되는 것이다. 여기서 리더는 부리더에 대한 초점을 더욱 높여야 하며, 소그룹에 대한 영향력이 줄어야 한다.

넷째, 종료기로서 새로운 관계를 만들어 갈 수 있는 준비를 그룹원들에게도 시켜야 한다. 이 단계는 거래적 리더십이나 변환적 리더십을 급격히 줄이며, 그룹원들의 리더십 발휘와 부리더의 리더십을 세워주어야 하는 시기이다. 또한 변환적 리더십을 통해 새로운 소그룹을 만들도록 부리더를 격려해야 한다.

5) 소그룹 리더십의 모델

소그룹 사역은 그리스도를 닮아가는 사람을 세우는 일이다. 이를 위해 리더는 거래적, 변환적 리더십을 통해 영향력을 발휘해야 한다. 본 연구자는 거래적, 변환적 리더십을 발휘하는 방법으로 멘토링과 코칭의 모델을 제시하고자 한다. 멘토링은 조직적이고 관계지향적이라면 코칭은 좀 관리적 차원의 접근이다. 거래적 리더십의 발휘는 코칭 모델을 통해서 접근이 용이하다. 변환적 리더십은 멘토링 모델이 효과적이다.

① 멘토링

멘토링이란 한 사람이 가지고 있는 지혜를 그가 가진 신용, 경험, 시간과 인간 관계를 통해 다른 사람에게 의도적으로 전달하는 과정이다. 따라서 멘토링은 의도성을 지니고 있으며, 리더의 지혜와 경험을 근거로 두고 있다. 또한 한 사람이 다른 한 사람에게 하는 개인적인 것이다. 이것은 변환적 리더십의 훌륭한 모델이 될 수 있다. 왜냐하면 변환적 리더십의 핵심은 리더와 따르는 자 사이의 밀도 있는 관계성이기 때문이다.

와이트는 멘토링의 종류를 3가지로 말한다.[358] 첫째는 수동적 멘토링이다. 따르는 자가 영웅이나 역할의 본보기가 되는 사람의 가치관 또는 행동을 본받으려 할 때 일어난다. 이때 따르는 자에게는 배움이 일어나고 있지만, 리더는 그 사실을 전혀 모른다. 둘째는 간헐적 멘토링이다. 교사, 카운셀러, 개인 교사, 후원자 등과의 관계에서 일어난다. 여기서는 주로 리더 쪽에서 의도적으로 가르침을 주지만, 따르는 자들이 그것을 항상 인정하는 것은 아니다. 셋째는 계획적 멘토링이다. 부모와 자녀들, 영적 지도자들과 지도를 받는 자들, 코치와 선수들 사이에서 볼 수 있다.

이와 같은 소그룹의 멘토링의 모습은 탐색기에서 집중적으로 나타나게 된다. 변환적 리더십을 발휘하기 위해서 일대 일의 인간관계의 형성이 중요하기 때문이다. 성공적인 멘토링의 핵심은 다음과 같다.

첫째, 기도의 중요성이다. 둘째, 멘토링의 기간을 설정해야 한다. 셋째, 자신을 투명하게 보여 주어야 한다. 넷째, 문제의 초점을 주님에게로 이끌 줄 알아야 한다. 다섯째, 중요한 잘문을 하는 법을 배워야 한다. 여섯째, 정기적으로 만나야 한다. 일곱째, 적절한 거리를 동시에 유지해야 한다. 여덟째, 갈등을 다룰 수 있어야 한다. 아홉째, 임파워 할 수 있어야 한다. 열번째, 사역을 위임할 수 있어야 한다.

---

[358]Walter C. Wright. Jr, 83.

② 코칭

멘토링은 개인적인 만남에 초점을 두었다면 코칭은 팀웍과 팀 훈련을 중심으로 한다. 소그룹은 영향력을 발휘할 수 있는 가장 작은 그룹이다. 소그룹의 그룹원들이 자신들이 팀이라고 느끼기 시작할 때, 영향력을 상승할 수 있다.

코칭은 관리적 차원의 유형이다. 리더는 탐색기에서 전환기로 전환이 이루어 질 때, 즉 소그룹의 밀도성이 높아질 때, 자신의 리더십을 전환해야 한다. 리더가 변환적 리더십을 발위하고 있었다면 전환기의 시기에는 거래적 변환적 리더십을 발휘해야 한다. 이 거래적 리더십은 그룹원들을 코칭으로써 관리적으로 전환하는 것을 말한다.

코칭은 개인의 의도적인 관계라기 보다는 관리 차원의 한 유형이다. 그것은 모든 리더십의 관계들을 종의 마음으로, 함께 경기하는 선수 코치의 마음으로 다가가는 방법이다. 코칭은 리더십의 지시적인 접근이 아니라 참여적인 접근이다. 그것은 리더를 통치자나 상관으로 보지 않고, 종이나 친구로 본다. 코치들은 자신의 사람들과 함께 걸으며, 말뿐 아니라 행동으로도 똑같이 많은 것을 가르친다. 코칭은 조직체의 수직적인 관계를 수평으로 만들며, 리더를 사람들 가운데 둔다. 코칭은 사람들 곁에서 나란히 걸음으로써 사람들을 성숙도 발전 연속체에서 위로 이동시킨다.[359]

코칭은 리더십의 참여적인 접근법으로, 리더는 그 자신이 팀의 그룹원으로서 사명을 위해 일하고 공동체를 섬긴다. 리더가 사람을 위해 존재하는 것이지, 사람들이 리더를 위해 존재하는 것이 아니다.[360] 코치의 목표는 코치로서의 일에서 벗어나는 것이다. 그래서 코치 받은 사람이 스스로 변화를 일으켜 지속적인 지원 없이도 앞으로 나아갈 수 있게 하는 것이다.

6) 소그룹 리더의 리더십에 대한 목회적 적용

[359]Ibid., 86.

[360]Ibid., 89.

노르위치 한인교회는 교인수가 얼마 되지 않는 소규모의 교회이다. 교회의 성장과 미래는 좋은 자질의 리더를 세우는데 달려있다. 많은 교회들이 소그룹의 활성화를 위해서 노력하지만 실패하는 경우를 본다. 이유는 대부분 리더의 역량부족에 있다. 소그룹은 리더에 따라서 역동성을 가지기도 하고 잃기도 한다. 그러므로 교회는 사활을 걸고 리더의 양성에 온 힘을 쏟아야 한다. 다행스러운 것은 노르위치 한인교회는 적은 수의 소규모 교회이기 때문에 목회의 방향을 잡고 교회의 조직을 세우고 이끌기에 용이한 장점을 가지고 있다. 담임 목사 역시도 소그룹의 활성화를 위해서 노력하고 있다. 세이비어 교회와 같이 자생적인 소그룹의 활동이 활발 할 수 있도록 리더 교육와 리더십에 대한 기술적인 이해까지 습득하고 하나님께 전적으로 헌신하는 리더를 양육할 수 있도록 여러가지 교회의 프로그램과 조직을 도입해야 할 것이다.

Ⅵ. 결 론

1. 요약

성경의 희년 제도의 근본 정신은 가난한 자들과 사회의 소외계층을 위한 하나님의 배려와 사랑이다. 이것이 예수님께서 건설하시고자 한 하나님 나라의 본 모습니다. 희년 정신은 하나님 나라 백성인 교회 성도들이 가져야 할 기본 마음 자세이다. 희년 정신의 핵심은 섬김과 봉사이다.

교회는 복음을 잉태하여 믿음을 낳게 하는 신앙 출생의 장이며 성장의 터전이며 하나님 나라에 속한 공동체로서 세상 속에 하나님 나라 구현을 위한 도구이다. 교회는 이 땅위에 하나님 나라를 드러내고, 확장하며, 실현하기 위해서 하나님으로부터 쓰임 받는 도구이다. 따라서 교회의 목적과 사명을 구체적으로 밝히기 위해서 선행되어야 할 작업은 예수님이 건설하고자 한 하나님 나라는 어떤 성격의 나라인가? 하는 것이다. 본 연구자는 존 하워드 요더(John Howard Yoder)의 견해를 받아 들여서 '예수님께서 건설하고자 했던 하나님 나라는 모세의 율법에 기록된 희년의 정신이 실현되는 사회였고, 희년은 하나님 나라 전조였다.'는 관점에서 하나님 나라의 성격을 규정하고자 한다. 본 연구자는 성경적 접근을 통해서 이 사실을 성경적으로 증명했다. 예수님에게서 보여지는 희년 정신은 사회의 약자와 소외계층들을 하나님의 사랑으로 섬기는 것이다. 희년 정신의 본질은 섬김이다. 하나님 나라는 인간이 구성한 모든 장벽을 허물고 하나님 안에서 한 가족 공동체임을 실현하는 섬김의 사회이다. 그리고 이것이 교회가 이 땅위에 존재하는 목적이며, 사명이다. 본 연구자는 희년 정신과 일치하는 '타자로서의 교회론'을 주장했던 디트리히 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 신학을 신학적 접근을 통해서 연구했다. 그는 이웃에게 그리스도로 나타나는 것이 하나님

의 참된 형상과 인간의 인격, 사회성의 완성의 길이라고 말한다. 무 종교의 시대, 성인이 된 세상에서 교회는 신의 고난에 참여하며, 그리스도처럼 낮아져서 하나님 없이 하나님 앞에서 타자를 위해 헌신하고 봉사할 것을 주장했다. 이처럼 그의 교회론은 예수님의 희년 정신의 가르침을 보다 더 명확히 한다.

본 연구자는 정의적 접근과 사회 철학적 접근을 통해서 사회의 분배 정의에 대하여 다루었다. 왜냐하면 소외계층과 가난한 자들을 직접적으로 돕고 섬길 수 있는 방법은 사회의 제도를 정의롭게 만드는 일이기 때문이다. 하나님의 나라와 이 세상의 나라는 분리되어 있는 둘이 아니다. 교회는 이 세상 속에서 하나님의 나라와 그의 정의로움을 구현해야 한다. 그러므로 교회는 이 사회의 제도와 규범에 관하여 관심을 가져야 한다. 희년 정신에서 보여 지는 것처럼 사회의 소외 계층과 가난한 자들에게 불이익이 돌아가지 않도록 교회는 노력해야 한다. 이런 관점에서 본 연구자는 기독교 현실주의를 주장하며 참된 정의는 힘의 균형을 통해서 성취 된다고 말한 라인홀드 니이버(Reinhold Niebuhr)의 신학사상과 최소 수혜자에게 이득이 될 경우 사회의 차등을 허락하고 있는 사회 철학자인 존 롤즈(John Rawls)의 정의론을 살펴 봄으로서 신자유주의 시대를 살아가는 현대 교회의 바른 길잡이를 찾고자 했다.

본 연구의 가장 중요한 목회적 숙제는 ‘어떻게 성도들과 희년 정신을 함께 공유하며, 교회를 섬김의 공동체로 만들어 나갈 것인가?’ 하는 것이다. 본 연구자는 교회의 담임 목사가 아니므로 성도들과 교회의 목회 철학을 공유하는데 한계가 있었다. 그러나 주어진 한계 속에서 희년 정신의 실천을 위한 비전 공유를 위해 설교와 성찬 및 기도와 세미나를 사용하였다. 그리고 희년 정신을 교회의 목회 방향으로 설정하고 사역하는 세이비어 교회를 본 받고자 성도들에게 소개하였다. 특히 소그룹과 서번트 리더십을 강조하는 세이비어 교회 고든 코스비(Gorden Cosby)목사의 목회 방법을 어떻게 노르위치 한인교회에 접목할 것인지를 본 연구자는 고민하면서 목회 유능성 개

발을 통해 리더십과 소그룹 리더십에 대해 연구하였다. 소그룹으로 통해서 섬김 리더십으로 훈련 받은 세이비어 교회 성도들은 각자 자신의 삶의 자리에서 적극적으로 사회 봉사에 헌신하고 있다. 세이비어 교인들의 모습은 오늘날 이기적, 기복적 신앙으로 변질되어 가는 이 땅의 교회에 큰 본보기가 된다고 여겨진다.

앞으로 21세기의 미래 목회는 목회자의 섬김 리더십과 비전의 공유를 위한 커뮤니케이션의 중요성이 대두되고 있다. 이를 위해서 교회는 소그룹 중심의 작은 목자인 리더들의 탁월한 리더십이 요구된다. 리더의 양육과 성장은 인내와 믿음을 가진 장기적인 투자 전략이다. 본 연구자는 희년 정신의 실천을 위한 성공의 열쇠는 세이비어 교회와 같이 지속적인 소그룹과 리더의 리더십 교육을 통해서 목회자의 목회 철학을 함께 공유하는 리더의 양육에 있다고 여겨진다.

본 프로그램을 시행하면서 한가지 아쉬운 것은 교회의 여건이 소그룹 리더십의 임상 실험을 시행 할 수 없어서 목회 유능성 개발 부분을 전적으로 이론에 의존할 수 밖에 없었다는 점이다.

희년 정신의 실천을 위해 노르위치 한인교회가 직접적으로 할 수 있는 일을 먼저 찾았다. 그것은 한국에서 연수를 온 호텔 요리 연수생들을 직접적으로 돕는 일 이었다. 우선 그들이 언어를 습득 할 수 있도록 현지인과 영어회화 반을 개설하는 일이었다. 결과는 만족스러웠다. 그리고 한국 입양아 초청의 밤을 기획하고 준비하는 일과 3년에 한번씩 희년 대축제를 시행하는 일이다. 교회 기획 위원회를 통하여 허락을 받았지만 행사를 시행할 수 있는 교회의 인원과 재정 등의 여건이 갖추어 지면 시행할 수 있도록 2년 동안의 유예 기간을 두었다.

본 연구 논문의 핵심은 성도들의 희년 정신의 실천을 위한 의식 변화이다. 본 연구자는 10개월 동안 이 부분에 집중적인 노력을 기울였다. 그리고 6가지의 문항으로 설문조사를 전 교인들을 대상으로 시행하였다. 결과는 희년 정신에 대하여 전체적

으로 10%의 적극성의 향상으로 나타났다. 또한 미국의 문화적인 영향으로 이미 사회에 대한 섬김과 봉사에 대해 열린 마음을 가지고 있는 교인들도 많았다. 그러나 여전히 희년 정신의 실천에 소극적인 의사를 표시한 성도도 10%나 있었다. 어떻게 이들을 적극적인 30%의 사람으로 바꾸는가? 하는 고민이 이번 프로그램을 통해서 새로운 과제로 주어졌다.

2. 제언

교회는 다수를 섬기는 소수다. 일상의 삶 속에서 타자를 사랑하는 자로서 그리스도를 고백하도록 교회는 요청 받고 있다. 현대의 교회는 세속화로 인하여 점점 길을 잃고 방황하고 있다.

> 교회는 인류를 위해서 실존할 때만 참다운 존재가 된다. 교회는 새로운 출발로서 자기의 모든 것을 가난한 사람과 궁핍한 사람들에게 내주어야 한다. 그리고 교회는 이 세상의 사회생활에 깊이 참여해야 한다. 그러나 교회는 사람들 위에 군림하는 것이 아니라 사람들을 돕고 섬겨야 한다. 교회는 무슨 직업의 사람들에게도 그리스도 안에 산다는 것을 타자를 위해서 실존한다는 것을 의미한다고 말해야 한다.[361]

갈수록 세속화를 걷고 있는 현대의 교회는 본훼퍼의 말에 귀를 기울여야 한다. 교회는 고통 당하는 이웃과 함께 해야 한다. 고통 당하는 이웃을 외면하는 교회는 더 이상 교회가 아니다. 본훼퍼의 이런 이웃에 대한 구체적인 관심이 지나치게 구원론과 개인주의의 영성에 치우쳐 있는 한국교회와 미국 한인교회에 큰 경종이 되었으면 한다. 그리고 앞으로 개신교회가 어떤 방향에 더 관심을 가져야 할 지를 깨닫게 한다. 본훼퍼는 1933년 7월 23일의 설교에서 다음과 같이 말하고 있다.

> 교회는 서기관들, 교사들 위에 세워질 수가 없고, 그리스도에게 부름 받고 따라가는 제자들의 작은 무리들이다. 그것은 예루살렘, 백성들의 삶의 중심이 성전

[361]Dietrich Bonhoeffer, 옥중서한. 고범서 역(서울: 대한기독교서회, 1970), 242.

> 의 도시가 아니다. 그는 광야로 나갔다. 여기서는 설교의 외적인 효과를 기대할 수가 없는 곳이다. 예수의 교회는 요란한 축제가 아니다. 적은 무리의 교회, 광야로 나간 교회, 죽음에 직면한 교회를 의미한다. 교회는 사람들의 의견이 아니다. 예수는 사람들이 말하는 예언자, 위대한 스승 인간, 이상주의자, 영웅이 아니다. '너희는 나를 누구라고 하느냐?', '교회는 무엇인가?'라고 예수는 묻는다.... 베드로와 같이 '당신은 그리스도이십니다. 살아계신 하나님의 아들입니다.'는 고백만이 있을 수 있다.

본훼퍼가 언급했던 베드로의 고백은 인간의 힘만으로는 할 수 없는 고백이다. 성령의 역사하심이 있어야 가능한 고백이다. 현대의 교회는 다시 한번 이 고백속으로 나아가야 한다. 하나님의 음성을 듣고 실천하는 교회, 세상을 품고, 치유하며, 행복하게 만드는 교회, 세상의 소금과 빛으로 산 위에 우뚝 서는 교회가 되어야 한다.

오직 공법을 물같이, 정의를 하수 같이 흘릴찌로다 (아모스5:24)

현대의 한국교회와 미국 한인교회는 중세 시대와 마찬가지로 교회의 목적이 상실되고 본질이 왜곡되어 참된 교회의 모습을 잃어 가고 있으며 사회에 바른 지도력과 영향력을 상실하고 있다. 교회의 성도들은 성과 속을 구분하는 이원론에 빠져서 삶과 신앙이 철저히 분리되어 가는 이상한 신앙의 행태에 빠져있다. 한국의 무속신앙에 기인된 기복주의와 물질 만능주의, 목적 지상주의 혹은 성공 지상주의, 그리고 가족중심적 이기주의등이 강단을 점령하고 있다. 이런 시대에 희년 정신의 재무장을 통해 오직 섬김과 봉사의 공동체로 교회가 거듭날 수 있길 희망해 본다.

APPENDIX

희년 정신의 목회적 적용 설문 조사

1. 당신의 지금의 삶에 만족 하십니까?

1) 매우 만족한다. 2) 만족한다. 3) 보통이다. 4) 만족하지 않는다.

2. 당신은 기회가 주어진다면 타인을 위해 봉사할 마음이 있습니까?

1) 매우 하고 싶다. 2) 하고 싶다. 3) 모르겠다. 4) 하고 싶지 않다.

3. 과거에 당신은 사회 봉사 단체에서 활동한적이 있습니까?

1) 매우 열심히 했다. 2) 한적 있다. 3) 하지 않았다.

4. 과거에 당신은 사회 봉사단체에 기부한적이 있습까?

1) 적극적으로 기부했다. 2) 기부한적 있다. 3) 기부한적 없다.

5. 교회가 사회봉사에 참여 하는 것을 어떻게 생각하십니까?

1) 적극적으로 참여해야 한다. 2) 참여해야 한다. 3) 모르겠다. 4) 참여해선 안된다.

6. 당신은 성찬식을 통해서 많은 유익과 은혜를 얻고 있다고 생각 하십니까?

1) 매우 그렇다. 2) 그렇다. 3) 모르겠다. 4) 그렇지 않다.

BIBLIOGRAPHY

영문서적.

Avila, Rafael. *Worship and Politics*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981.

Baillie, Donald. *The Theology of the Sacraments*. New York: Charles Scribner's son, 1957.

Bonhoeffer, Dietrich. *Christ the Center*. New York: Harper and Row, 1966.

_____. *Creation and Temption*. London: SCM Press, 1966.

_____. *The Communion of Saints*. New York: Harper & Row, 1963.

Browing, Robert L. and Reed, Roy A. *The Sacraments in Religious Education and Liturgy: An Ecumenical Model*. Birmingham, Ala.: Religious Education Press, 1985.

Bultmann, Cf. R. *Theological Dictionary of The New Testament(I)*, Grand Rapid: Eermans Publishing Co, 1964-1976.

Buns, J. M. *leadership*. New York: Harper & Row, 1978.

Crockett, William. *Eucharist: Symbol of Transformation*. New York: Pueble Publishing Company, 1989.

Davies, Horton. *Worship and Theology in England*. Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1965.

_____. *Bread of Life and Cup of Joy: Newer Ecumenical Perspectives on the Eucharist*. Grand Rapids, Michgan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

Davis, H. R. & Good, R. C. *Reinhold Niebuhr on Politics*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1960.

Dorrien, G. *Soul in Society*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Dunn, James D. G. *The Partings of the Ways*. Philadelphia: Trinity Press, 1991.

Friedman, Milton & Friedman, Rose. *Free to Choose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980.

Grassi, Joseph. *Broken Bread and Broken Bodies: The Load's Supper and World Hunger*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.

Harland, Gordon. *The Thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Oxford University press, 1960.

Hayek, F. A. von. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

_____. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

_____. *The Road to Serfdom*. Chicago: The University of Chicago Press, 1944.

Kegley, C.W. *Reinhold Niebuhr, His Religious, Social, and Political Thought*. New York: The Pilgrim Press, 1984.

Koester, Helmut. *History and Literature of Early Christianity*. New York: Walter de Gruyter, 1982.

_____. *History, Culture and Religion of Hellenistic Age*. New York: Walter de Gruyter, 1982.

Lavalette, Michael & Pratt, Alan. *Neo-liberalism and Social Policy*. London: sage, 1997.

Lebacqz, K. *Six Theories of Justice*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

Marty, Martin E. *The Place of Bonhoeffer*. New York: Association, 1962.

Min, Pyong Gap. *Asian Americans. Contemporars and Issues*, Thousand Oks, New York: Pine Forge Press, 2002.

Neusner, Jacob. *From Politics to Piety*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1973.

Niebuhr, Reinhold. *The Childen of Light and the Children of Darkness*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1944.

_____. *The Nature and Destiny of Man. I*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1941.

_____. *The Nature and Destiny of Man. II*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1943.

Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Perrin, Norman. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row Pubishers, 1967.

_____. *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row, 1976.

Philips, J. *Christ for us in the Theology of D. Bonhoeffer*. New York: Harper and Row, 1967.

Pree, Max De. *Leadership Jazz*. New York: A Dell Trade Paperback, 1992.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1971.

Roark, Dallas M. *Dietrich Bonhoeffer*. Texas: Word Books, 1972.

Robertson, D. *Love and Justice*. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.

Schmemann, Alexander. *For the Life of the World*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2000.

Schweizer, Cf. E. *Theological Dictionary of The New Testament(VI)*, Grand Rapid: Eermans Publishing Co, 1964-1976.

Smith, D. E. *Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke*, Journal of Biblical Literature Vol 106, SBL publishes ,1987.

Stone, R. H. *Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*. New York: University Press of America, 1981.

번역서적

Archer, G. L. *구약 원어 신학사전*. 요단출판사 역. 서울: 요단출판사, 1986.

Aristoteles, *니코마코스 윤리학*. 조대웅 역. 서울: 돋을새김, 2008.

Baudrillard, Jean. *소비의 사회*. 이상률 역. 서울: 문예출판사, 1991

Berardi, Alexander J. *서번트 리더의 조건*. 이덕열 역. 서울: 시아출판사, 2003.

Bethge, Eberhard *그리스도론*. 조성호 역. 서울: 종로서적, 1981.

Boehme, Ron. *21세기의 지도자*. 허광일 역. 서울: 예수전도단, 1994.

Bonhoeffer, Dietrich. *기독교 윤리*. 손규태 역. 서울: 대한기독교서회, 1974.

______. *본회퍼의 그리스도론*. 이종성 역. 서울: 대한기독교서회, 1992.

______. *본회퍼의 옥중서간: 반항과 복종*. 고범서 역. 서울: 대한기독교서회, 1995.

______. *신도의 공동생활*. 문익환 역. 서울: 대한기독교서회, 1976.

_____. *옥중서간*. 고범서 역. 서울: 대한기독교서회, 2000.

_____. 옥중서한. 고범서 역. 서울: 대한기독교서회, 1970.

Borg, Marcus J. *미팅 지저스*. 구자명 역. 서울: 홍성사, 1996.

Bowie, Norman E. & Simon, Robert I. *사회 정치 철학*. 이인탁 역. 서울: 서광사, 1985.

Brueggemann, Walter, *성경이 말하는 땅*. 정진원 역. 서울: 기독교문서 선교회, 2005.

Brunner, Emil. *정의와 사회질서*. 전택부 역. 서울: 대한기독교서회, 2003.

Chesnais, Francois. *자본의 세계화*. 서익진 역. 서울: 한울, 2003.

Chosdowski, Michel. *빈곤의 세계화-IMF 경제신탁의 실상*. 이대훈 역. 서울: 당대, 1998.

Donahue, Bill. *윌로우크릭교회 소그룹 이야기*. 송영선 역. 서울: 디모데, 2002.

George, Carl F. *성장하는 미래교회 메타교회*. 김원주 역. 서울: 요단 출판사, 1997.

_____. *열린 소그룹 닫힌 소그룹*. 박종훈 정종현 역. 서울: ICG 출판사, 2002.

Gray, John. *자유주의*. 손철성 역. 서울: 이후, 2007.

Greenleaf, Robet K. *서번트 리더십 원전*. 강주헌 역. 서울: 도서출판 참솔, 2006.

Hinkelammert, Franz *물신*. 김항섭 역. 서울: 다산글방, 1999.

Hobbes, T. *리바이어던*. 한승조 역. 서울: 삼성출판사, 1990.

Hunter, James C. *서번트 리더십 2*. 김광수 역. 서울: 시대의 창, 2006.

Jeremias, Joachim. *신약신학*. 정충하 역. 서울: 새순출판사, 1993.

Johnson, David W. & Johnson, Frank P. *기독교교육연구시리즈*. 최대석 역. 서울: 한국장로교출판사, 1997.

Johnson, Luke T. *소유와 분배*. 최태영 역. 서울: 대장간, 1990.

Keynes, J. M. *고용. 이자 및 화폐의 일반이론*. 조순 역. 서울: 북봉출판사, 1995.

Küng, Hans. *교회*. 정지련 역. 서울: 한들출판사, 2007.

_____. *교회란 무엇인가?*. 이홍근 역. 경북: 분도출판사, 1994.

Lee, Braine. *지도력의 원칙*. 장성민 역. 서울: 김영사,1999.

Lohfink, Gerhard. *예수는 어떤 공동체를 원했나*. 정한교 역. 경북: 분도출판사, 2005.

Lohse, Eduard. *신약성서 배경사*. 박창건 역. 서울: 대한기독교출판사, 1995.

Lussell, Lety M. *인간화*. 장상 역. 서울: 이화여자대학교 출판부, 1989.

Marshall, H. *누가복음 - 국제성서주석31*. 한국신학연구소 역. 서울: 한국신학연구소, 1992.

Martin, Marty E. 외. *기독교 신학자 핸드북*. 신경수 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1993.

Maxwell, John. *모든 리더들이 알아야 할 리더십 101*. 채천석 역. 경기: 청우, 2003.

McBride, Neal F. *소그룹 인도법*. 네비게이토 역. 서울: 네비게이토, 1999.

McCann, Dannis. *기독교 현실주의와 해방신학*. 김쾌상 역. 서울: 대한기독교서회, 1985.

Morgan, Campbell. *마가복음 강해*. 김동훈 역. 서울: 아가페출판사, 1994.

Moltmann, J. *본회퍼의 사회윤리*. 김균진 역. 서울: 대한기독교서회, 1993.

Muller, Jerry Z. *돈과 시장의 경제사상사-자본주의의 매혹*. 서찬주 김청환 역. 서울: Human & Books, 2006.

Niebuhr, Reinhold. *도덕적 인간과 비 도덕적 사회*. 이한우 역. 서울: 문예출판사, 1996.

_____. *빛의 자녀와 어두움의 자녀*. 박원근 역. 서울: 대한기독교서회, 1976.

_____. *인간의 본성과 운명*. 이상설 윤영복 양우석 역. 서울: 문교부, 1962.

_____. *현대정치 비판의 철학*. 박경화 역. 서울: 문예출판사, 1970.

Noth, M. *레위기*. 이상화 역. 서울: 한국신학 연구소, 1984.

Rawls, John. *공정으로서의 정의*. 황경식외3 공역. 서울: 서광사, 1988.

_____. *사회정의론*. 황경식 역. 서울: 서광사, 1985.

_____. *정의론*. 황경식 역. 서울: 이학사, 2003.

_____. *정치적 자유주의*. 장동진 역. 서울: 동명사, 1999.

Rifkin, Jeremy. *노동의 종말*. 이영호 역. 서울: 민음사, 2000.

Ruether, R. R. *메시아 왕국*. 서남동 역. 서울: 한국신학연구소, 1982.

Slater, Don. *소비문화와 현대성*. 정숙경 역. 서울: 문예출판사, 2000.

Smith, Adam. *국부론*. 김수행 역. 서울: 동아출판사, 1992.

Stookey, Laurence Hull. *성찬, 어떻게 알고 실행할 것인가?*. 김순환 역. 서울: 대한기독교서회, 2002.

Toffler, Alvin. *제3의 물결*. 이규행 역. 서울: 한국경제신문사,1993.

Trocme, A. *예수와 비폭력 혁명*. 박혜련 양명수역. 서울: 한국신학연구소, 1986.

Watkins, Derrel R. *기독교 사회봉사 입문*. 노영상 역. 서울: 쿰란출판사, 2003.

Weber, Max. *프로테스탄드 윤리와 자본주의 정신*. 박성수 역. 서울: 문예 출판, 1991.

Weber, Otto. *칼빈의 교회관*. 김영재 역. 서울: 이레서원, 2001.

White, James F. *성례전: 하나님의 자기주심의 선물*. 김운용 역. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2006.

Wright Jr., Walter C. *관계를 통한 리더십*. 양혜정 역. 서울: 예수전도단, 2002.

Yoder, John Howard. *예수의 정치학*. 신원하 권연경 역. 서울: 한국기독학생회출판부, 2007.

국문서적(단행본)

강상구. *신자유주의의 역사와 진실*. 서울: 문화과학사, 2000.

고범서. *해방신학논쟁*. 서울: 범화사, 1984.

김동건. *현대신학의 흐름: 계시와 응답*. 서울: 대한기독교서회, 2008.

김득중. *누가복음*. 서울: 대한기독교서회, 1993.

김병하. *희년사상의 영성화*. 서울: 대한기독교서회, 2005.

김영한. *본회퍼의 세속적 기독교 신앙*, 현대신학과 개혁신학. 서울: 성광문화사, 1996.

김영한. *기독교사상: 현대신학의 교회론-부룬너, 몰트만, 본훼퍼를 중심으로*. 서울: 기독교서회, 1993.

노명식. *자유주의의 원리와 역사*. 서울: 민음사, 1991.

노정선. *통일신학을 위하여*. 서울: 한울, 1988.

맹용길. *기독교 윤리학 입문*. 서울: 대한기독교서회, 1986.

박근원. *오늘의 예배론*. 서울: 대한기독교서회, 2005.

박봉랑. *그리스도교의 비종교화: 본회퍼 연구*. 서울: 대한기독교서회, 1998.

박순성. *아담스미스와 자유주의*. 서울: 풀빛, 2003.

박재순. *하나님없이 하나님 앞에*. 서울: 한울출판사, 1993.

박종운. *대처리즘: 자유시장경제의 위대한 승리*. 서울: FKI미디어, 2005.

박형렬. *탁월한 목회 리더십*. 서울: 도서출판 치유, 1994.

송기득. *인간*. 천안: 한국신학연구소, 1984.

오윤보. *신교 리더쉽론*. 서울: 일선출판사, 1994.

우희영. *목회지도자학*. 서울: 도서출판 심언, 1993.

이관용. 신뢰경영과 서번트 리더십. 경기: 주식회사 엘테그, 2001.

이수윤. *정치철학*. 서울: 법문사, 1980.

이형기. *본회퍼의 신학사상: 그의 7작품을 중심하여*. 서울: 장로회신학대학 출판부, 1987.

유성준. *미국을 움직이는 작은 공동체 세이비어 교회*. 서울: 평단문화사, 2006.

전요섭. *인간관계 훈련*. 서울: 은혜 출판사, 1994.

정운찬. *하이에크와 케인즈, 하이에크 연구*. 서울: 민음사, 1995.

진교훈. *국민윤리학개론*. 서울: 형설출판사, 1987.

조영훈. *신자유주의 복지정책의 이론과 현실*. 서울: 현상과 인식, 2002.

최재희. *칸트의 순수이성비판연구*. 서울: 박영사, 1975.

홍훈. *경제학의 역사*. 서울: 박영사, 2008.

_____. *인간을 위한 경제학-고전으로 읽는 경제사상사*, 서울: 길, 2008.

황경식. *사회정의의 철학적 기초*. 서울: 문학과 지성사, 1985.

학위논문

강금원. *변혁적 리더십과 서번트 리더십이 조직유효성에 미치는 영향에 관한 연구*. 성균관대학교 석사학위논문, 2006.

김익철. *서번트 리더십이 개인 및 집단 임파워먼트에 미치는 영향*. 고려대학교 석사학위논문, 2003.

김은희. *초기 예수 전승 안에서의 식탁교제에 관한 연구*. 이화여자대학교 신학대학원 석사학위논문, 1999.

윤홍근. *현대 계약주의 정치이론에 관한 연구*. 서울대학교 박사학위논문, 1993.

이미선. *해외입양인의 심리사회적적응에 영향을 미치는 요인에 관한 연구*. 서울여자대학교 박사학위논문, 2001.

이민화. *J. Rawls 정의론의 사회계약론적 전통에 관한 연구*. 동아대학교 석사학위논문, 1993.

전재열. *나사렛 회당에서의 예수의 설교와 희년의 의미*. 가톨릭대학교 신학대학원 석사학위논문, 1999.

정대성. *구약에 나타난 희년의 토지제도*. 안양대학교 신학대학원 석사학위논문, 2000.

최규성. *희년사상의 영성과 리더쉽에 관한 윤리적 연구*. 연세대학교 연합신학대학원 석사학위논문, 2008

간행물

강원돈. "*사회적이고 생태학적인 경제 민주주의를 향하여*". 신학사상 105호. 천안: 한국신학연구소, 1999.

김균진. "*본회퍼의 하나님 이해*". 신학사상 제55호. 천안: 한국신학연구소, 1986.

김이곤. "*희년법의 현대적 의미*". 신암교회50년사. 서울: 신암교회, 1988.

김영한. “*본회퍼의 세속적 기독교 신앙*”. 현대신학과 개혁신학. 서울: 성광문화사, 1996.

_____. “*영광신학의 설교와 십자가 신학의 설교*”. 서울: 한국개혁신학회 26권. 2009.

김용민. “*한국에 있어서의 산업화 과정과 분배적 정의의 문제*”. 한국의 산업사회와 정치과정. 서울: 신유, 1994.

김호경. “*누가공동체의 식탁교제와 정결법의 확장*”. 신학논단 26호. 서울: 연세대학교 출판부, 1999.

박승호. “*신자유주의와 자본의 ‘금융적 축적’ 전략-금융 지배적인 세계적 축적체제론 비판*”. 신자유주의와 세계화. 서울: 한울 아카데미, 2005.

민영진. “*희년의 의미*”. 기독교 사상 제26권. 서울: 대한기독교서회, 1982.

신동면. “*경제위기 이후 한국사회의 소득 양극화 실태와 사회보장의 과제*”. 사회이론 봄호. 서울: 사회과학이론학회, 2006.

유의영. “*한인사회 공동체적 기반으로서의 미주한인교회*”. 신학논단 35호. 서울: 연세대학교 출판부, 2004.

이강희. “*J. Rawls 정의론의 자유와 평등에 관한 연구*”. 광주보건대학 논문집 제28집. 광주: 광주보건대학출판부, 2003.

이윤경. “*쿰란문서에 나타난 정결법*”. 구약논단 제15권. 서울: 한국구약학회, 2009.

이종은. “*공리주의: 본질과 비판*”. 국민대학교 사회과학연구 제5집. 서울: 국민대학교 출판부, 1996.

임태수. “*희년의 의미와 그 현대적 적용*”, 기독교사상 제395호. 서울: 대한기독교서회, 1991.

장윤재. “*경제 세계화와 하이에크의 신자유주의에 대한 신학적 비판*”. 신학사상 123호. 천안: 한국신학연구소, 2003.

조근동. “*신자유주의 연구*”. 울산대학교 인문논총 21권. 울산: 울산대학교 출판부, 2002.

조태연. “*성스러운 상징 변이: 한국문화신학을 위한 신약성서적 토대*”. 한국문화신학회 논문집 제2집. 서울: 한들출판사, 1998.

크리스천 투데이, 2008,1,4, 12,9 일자.

커네티컷 한인회보. 봄호, 2000.

현영학. “*라인홀드 니버의 삶과 사상*”. 기독교 사상 8월호. 서울: 대한기독교서회, 1981.

Web site

http://hnymca.or.kr/ie/read.cgi?board=Dat_kidok&y_number=131&nnew=2 (2010,9,6)

http://hnymca.or.kr/ie/read.cgi?board=Dat_kidok&y_number=131&nnew=2 (2010,9,6)

http://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%89%B4%EB%94%9C_%EC%A0%95%EC%B1%85 (2010, 11.10)

http://mokpojsk.egloos.com/1171370 (2010, 4. 20)

http://www.census.gov (2010, 11, 19)

http://www.cion.kr/board.php?board=forum&page=5&command=body&no=19 (2010, 5,15)

http://www.christiantoday.co.kr/view.htm?id=205099 (2010, 9,6)

http://www.kidok.net/madang/content.php3?board=board27&page=41&uid=250&keyfield=&key=&bunho=27(2010. 9.8)